

270/3212

RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFTRAGE

des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom
und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft

IN VERBINDUNG MIT

Hans Ulrich Instinsky, Theodor Schieffer, Alfred Stuiber, Johannes Vincke,
Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Johannes E. Gugumus, Hermann Hoberg, Engelbert Kirschbaum†, Ludwig Voelkl

BAND 65 HEFT 1-2

1970



HERDER

ROM FREIBURG WIEN

Gh 2934

INHALT

AUFSÄTZE

WILHELM GESSEL, Germanus von Auxerre (um 378 bis 448) — Die Vita des Konstantius von Lyon als homiletische Paränese in hagiographischer Form	1
JAKOB SPEIGL, Zum Kirchenbegriff des Laktanz	15
ALFRED A. STRNAD, Der Apostolische Protonotar Dr. Georg Hefler	29
FRANZ SCHRADER, Kirchliches Einheitsbewußtsein und Toleranz im Herzogtum Magdeburg während des 17. und 18. Jahrhunderts . . .	54
ERNST DASSMANN, Das Apsismosaik von S. Pudentiana in Rom (Taf. 1—4)	67
HEINZGERD BRAKMANN, Die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten des 4. und 5. Jahrhunderts — Zu einem neuen Buch Klaus Gamber	82
KLAUS GAMBER, Churrätische Saalkirchen mit Dreiapsiden-Chor liturgiegeschichtlich untersucht	98

REZENSIONEN

Lexikon der christlichen Ikonographie. Herausgegeben von Engelbert Kirschbaum S. J. in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Braunfels, Johannes Kollwitz †, Wilhelm Mrazek, Alfred A. Schmid, Hugo Schnell. Erster Band: Allgemeine Ikonographie A-Ezechiel. — Herder: Freiburg i. Br. 1968. 720 Sp. mit 295 Abbildungen. (L. Vöelkl)	127
DOROTHEA COENEN, Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiaconates Xanten unter der klevischen und brandenburgischen Herrschaft (= RST Heft 93). — Münster: Ashendorffsche Verlagsbuchhandlung 1967. XV u. 310 Seiten. (Franz Schrader)	130

Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 124 Seiten. Preis pro Doppelheft 26.— DM, Jahrgang 52.— DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift“, Msgr. Dr. L. Vöelkl, Città del Vaticano, Via della Sagrestia, 17. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU
Satz und Druck: Konkordia AG., Bühl/Baden
Bestellnummer 001 60

INHALT DES 65. BANDES

RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFTRAGE

des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom
und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft

IN VERBINDUNG MIT

Hans Ulrich Instinsky, Theodor Schieffer, Alfred Stuiber, Johannes Vincke,
Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Johannes E. Gugumus, Hermann Hoberg, Engelbert Kirschbaum†, Ludwig Voelkl

65. BAND

1970

HERDER

ROM FREIBURG WIEN



Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 124 Seiten. Preis pro Doppelheft 26. DM, Jahrgang 52.— DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift“, Msgr. Dr. L. Vöelkl, Città del Vaticano, Via della Sagrestia, 17. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

Satz und Druck: Konkordia AG., Bühl/Baden

Bestellnummer 001 60



Gh 2934

INHALT DES 65. BANDES

AUFSATZE

- WILHELM GESSEL, Germanus von Auxerre (um 378 bis 448) — Die Vita des Konstantius von Lyon als homiletische Paränese in hagiographischer Form 1
- JAKOB SPEIGL, Zum Kirchenbegriff des Laktanz 15
- ALFRED A. STRNAD, Der Apostolische Protonotar Dr. Georg Heßler 29
- FRANZ SCHRADER, Kirchliches Einheitsbewußtsein und Toleranz im Herzogtum Magdeburg während des 17. und 18. Jahrhunderts . . . 54
- ERNST DASSMANN, Das Apsismosaik von S. Pudentiana in Rom (Taf. 1—4) 67
- HEINZGERD BRAKMANN, Die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten des 4. und 5. Jahrhunderts — Zu einem neuen Buch Klaus Gamber 82
- KLAUS GAMBER, Churrätische Saalkirchen mit Dreiapsiden-Chor liturgiegeschichtlich untersucht 98
- HELMUT JASCHKE, „Das persönliche Regiment“ Clemens' VIII. — Zur Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats 133
- KLAUS GAMBER, Die Severins-Vita als Quelle für das gottesdienstliche Leben in Norikum während des 5. Jh. 145
- OTTO FELD, Mittelbyzantinische Sarkophage (Taf. 5—14) 158
- GISBERT KNOPP, SANCTORUM NOMINA SERIATIM — Die Anfänge der Allerheiligenlitanei und ihre Verbindung mit den „Laudes regiae“ (Taf. 15) 185
- ANTON SCHALL, Zur syrischen Inschrift am Bronzetor der Basilika San Paolo fuori le Mura in Rom (Taf. 16) 232

REZENSIONEN

- Lexikon der christlichen Ikonographie. Herausgegeben von Engelbert Kirschbaum S. J. in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Braunfels, Johannes Kollwitz †, Wilhelm Mrazek, Alfred A. Schmid, Hugo Schnell. Erster Band: Allgemeine Ikonographie A-Ezechiel. — Herder: Freiburg i. Br. 1968. 720 Sp. mit 295 Abbildungen. (L. Voelkl) 127
- DOROTHEA COENEN, Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiakonates Xanten unter der klevischen und brandenburgischen Herrschaft (= RST Heft 93). — Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1967. XV u. 310 Seiten. (Franz Schrader) 130

MARCELL RESTLE, Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien. — Recklinghausen: A. Bongers 1967. 1 Textband, 242 Seiten, 2 Tafelbände. (Elisabeth Lucchesi Palli) 238

L. BUDDE, Antike Mosaiken in Kilikien, Bd. I., Frühchristliche Mosaiken in Misis-Mopsuestia. — Recklinghausen: Aurel Bongers, 1969. 233 Seiten, 196 Abb. (teils farbig). (Victor H. Elbern) 245

FRANZ MACHILEK, Rudolf von Sagan und seine Stellung in der Auseinandersetzung um Konziliarismus und Hussitismus. — München: Robert Lerche 1967. VII und 256 Seiten = Wissenschaftliche Materialien und Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der Böhmisches Länder, hrsg. vom Collegium Carolinum und der Historischen Kommission der Sudetenländer, Heft 8. (Remigius Bäumer) 250

HELMUT JASCHKE, "Das persönliche Regiment" Clemens VIII. — Zur Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats 173

KLAUS GAMBER, Die Severus-Vita als Quelle für das gottesdienstliche Leben in Norikum während des 5. Jh. 145

OTTO FELD, Mittelbyzantinische Sarkophage (Taf. 2—14) 128

GISBERT KNOPF, SANCTORUM NOMINA SERIATIM — Die Anfänge der Altschleierkloster und ihre Verbindung mit den „Landesregine“ (Taf. 17) 185

ANTON SCHALL, Zur syrischen Inschrift am Bronztor der Basilika San Paolo fuori le Mura in Rom (Taf. 16) 232

REZENSIONEN

Reinhold, der drittelhundertste Jahrestag der Herausgabe von Engelberts des Kirchenschriftstellers 8. J. in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Bruns, Johannes Kollwitz, Wilhelm Marock, Alfred Schmid, Hugo Schnell, Erster Band: Allgemeine Kirchengeschichte A-Reihe. — Herder, Freiburg i. Br. 1966. 730 Sp. mit 292 Abbildungen. (L. Volk) 127

DOROTHEA COENEN, Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der Konstitutionsbildung im Reich des Archidukonates Xanten unter der Klevischen und brandenburgischen Herrschaft (= RST Heft 97). — Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1967. XV u. 310 Seiten. (Franz Schrader) 170

Germanus von Auxerre (um 378 bis 448)

Die Vita des Konstantius von Lyon als homiletische Paränese in hagiographischer Form

Von WILHELM GESSEL

Germanus ist eine der großen Gestalten der gallo-fränkischen Frühzeit (Merowingerzeit) und durch seine und seiner Schüler missionarische Tätigkeit einer der Mitbegründer der abendländischen Religions- und Kulturgemeinschaft¹. Daher entbehrt es nicht des Reizes, die etwa 40 Jahre nach dem Tod des Heiligen verfaßte Vita des Konstantius von Lyon auf ihren spezifischen Wert hin zu untersuchen. Die Frage nach der historischen Valenz im Sinne der Erstellung einer exakten Biographie mag zugunsten der Frage, wie die Vita in der Abfassungszeit die Gestalt eines Heiligen am Beispiel des Germanus sieht, zurücktreten. Es kommt also hier in erster Linie darauf an, die entscheidenden Elemente herauszukristallisieren, die Germanus als Heiligen seiner Zeit in der Sicht seines „Biographen“ hervorheben und kennzeichnen. In engem Zusammenhang damit steht die weitere Frage nach der Absicht, dem Ziel, Zweck und den stilistischen Möglichkeiten des Konstantius-Unternehmens. Mehr am Rande sollen auch erwähnenswerte Beobachtungen hinsichtlich der Frömmigkeits-, Kirchenrechts- und Liturgiegeschichte sowie des spätantiken Volksglaubens im gallo-fränkischen Raum nicht übergangen werden.

I

Im Auftrag des Abtes Lothar von St. Germain in Auxerre (864—865) verfaßte der Mönch Heiric eine Vita metrica, die im wesentlichen aus sechs Büchern in Hexametern besteht und Karl dem Kahlen gewidmet ist². Sie hat lediglich wegen ihrer dichterischen Form Bedeutung und basiert auf der erweiterten Prosa-Vita, die in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts in Auxerre entstanden sein dürfte. Sämtliche Zusätze zu der Schrift des Konstantius finden sich in ihr in metrischer Bearbeitung wieder. Diese erweiterte Prosa-Vita liegt in mehreren Ausgaben vor³. Am meisten fand die von P. Bosch in den Acta Sanctorum

¹ B. Kötting, Art. Germanus, in: LThK² IV, 755—756.

² Migne PL 124, 1151—1208.

³ Näheres dazu bei W. Levison, Bischof Germanus von Auxerre und die

(Juli VII [Antwerpen 1731] 200—220) besorgte Ausgabe Verbreitung. Sie scheidet ebenso wie die *Vita metrica* für unsere Betrachtung aus, da die Zusätze nach dem Aufweis von W. Levison nicht originär sind, sondern in der Hauptsache aus der Lebensbeschreibung des Bischofs Amator von Auxerre, der *Revelatio Corcodomi*, der *Vita Genovefae*, der Kirchengeschichte Bedas, dem *Liber de virtutibus Juliani Gregors* von Tours und der ersten *Vita Cassiani* entstammen⁴. Somit verbleibt die von W. Levison rekonstruierte, ursprüngliche Fassung der *Vita*⁵. Konstantius von Lyon, der Autor der ursprünglichen *Vita*, war Kleriker, vielleicht Presbyter. Auf Veranlassung seines Bischofs Patiens hatte Konstantius um 480 Hand ans Werk gelegt und auf Drängen des Bischofs Censurius von Auxerre das Werk nach dem Tode Patiens der Öffentlichkeit übergeben⁶. Apollinaris Sidonius charakterisiert Konstantius mit der Bemerkung „*persona aetate gravis, infirmitate fragilis, nobilitate sublimis, religione venerabilis*“⁷. Derselbe bezeichnet ihn auch als hervorragenden Dichter⁸, dessen Beredsamkeit er überschwenglich zu rühmen weiß⁹. Die *Vita Germani* erwähnt er allerdings nicht. Damit stellt sich die Frage nach der Authentizität der Autorschaft des Konstantius. Die eingangs erwähnten Bemerkungen aus den Schreiben des Konstantius an Patiens und Censurius tragen das Gepräge der in

Quellen zu seiner Geschichte, in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 29. Band (Hannover und Leipzig 1904) 95—175, 163 (Im folgenden zitiert: W. Levison, B. Germanus).

⁴ W. Levison, B. Germanus 157—165.

⁵ *Vita Germani episcopi Autissiodorensis. Auctore Constantio*. Ed. W. Levison. Hannoverae et Lipsiae MCMXIX, in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum Rerum Merovingicarum T. VII. P. I: Passiones Vitaeque Sanctorum Aevi Merovingici*, P. 251—283. Im folgenden zitiert: VG (MGSS rer. Mer. VII, 1/... Die 1. Zahl nach dem Schrägstrich bezeichnet die Seitenzahl, die 2. Zahl nach dem Komma Anfang und Ende des Zitates). Eine Zusammenstellung der verschiedenen Ausgaben der *Vita* und eine erschöpfende Bibliographie dazu findet sich bei A. Kloos (Hrsg.), *St. German in Stadt und Bistum Speyer* (Speyer 1957) 23—27 (J. E. Gugumus) und 200—208 (A. Kloos).

⁶ Brief des Konstantius an Patiens (MGSS rer. Mer. VII, 1/247—248) und an Censurius (MGSS rer. Mer. VII, 1/248—249). Vgl. dazu O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 4 (Darmstadt 1962) (Nachdruck) 656 bis 657.

⁷ Brief des Apollinaris Sidonius an Konstantius III, II, 5 (MG Auct. antiquiss. VIII, 40, 26).

⁸ Brief des Apollinaris Sidonius an Hesperius II, X, 3 (MG Auct. antiquiss. VIII, 30, 20).

⁹ Brief des Apollinaris Sidonius an Firminus IX, XII, 1 (MG Auct. antiquiss. VIII, 170, 7—8). Dieses Urteil kann durchaus ernst genommen werden, da Apollinaris Sidonius mit Erfolg nach dem Vorbild Vergils und des Claudius Claudianus dichtend als Fachmann angesehen werden kann. Vgl. B. Altaner—A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Freiburg—Basel—Wien 1966) 498.

der Literatur der ausgehenden Antike üblichen Demutsfloskeln. Die beiden Schreiben ergänzen sich insofern folgerichtig, als das eine zeigen soll, weshalb der Verfasser eine Aufgabe in Angriff nahm, der er nicht gewachsen sein will, und als das andere begründet, weshalb er nicht die Verbreitung seines *Elaborates* verhinderte. Es handelt sich um denselben Gedankenkreis, in dem sich z. B. Sulpicius Severus bewegt¹⁰, wenn er in seinem Begleitschreiben zur *Vita Martini* gleiches ausspricht, nur mit dem Unterschied, daß Konstantius sein Wagnis zwei Personen anlastet, dem eigenen Bischof Patiens und dem Nachfolger (Censurius) des Heiligen, dessen Leben er schildert. Damit gewinnt er zugleich eine nicht zu unterschätzende Autorisierung seiner *Vita*, die ihr von vornherein Ansehen verschafft haben dürfte. Ein in der Spätantike beliebtes Verfahren. Da von seiten der Überlieferungsgeschichte der beiden Briefe keine erheblichen Bedenken gegen ihre Echtheit beigebracht worden sind, besteht kein Grund, ihr Zeugnis für die Verfasser-schaft Konstantius' abzuwerten oder mit gravierenden Zweifeln zu belasten, wenn der Inhalt der *Vita* selbst auf das 5. Jahrhundert verweist. Die Briefe lassen für die Entstehungszeit nach W. Levison einen weiten Spielraum. Nach ihm wird man nicht fehlgreifen, wenn man die Jahre um 480 oder das nächste Jahrzehnt als die Zeit ansieht¹¹, auf welche Briefe und der Prolog der *Vita* hinweisen. Die *Vita* selbst ist in einem einheitlichen Stil geschrieben. Der Einfluß der antiken Rhetorenschulen ist unverkennbar. Die Sprache ist klar und verständlich und wird stellenweise von dramatischer Dynamik beseelt. Diese Dynamik wird durch kleine und kleinste Sätze erreicht, so daß sich die *Vita* außerordentlich gut zum mündlichen Vortrag geeignet haben muß. Wenn ein stilistischer Vergleich mit moderner Literatur erlaubt ist, dann dürfte der Hinweis auf die 1952 erschienene Erzählung von E. Hemingway „*The Old Man and the Sea*“ angebracht sein. Der Lapidarstil der *Vita* bezieht gewissermaßen den Leser bzw. Hörer in den Handlungsablauf dergestalt mit ein, daß das Leitmotiv des Verfassers zugleich als Ausdruck seiner Absicht transparent wird. Es wird in der damals üblichen, stolz-bescheidenen Untertreibung so formuliert: „*Sed non pigeat recensere, quod Christum praestare non piguit; qui dum sanctos suos glorificat, nos invitat exemplo.*“¹² Damit dürfen wir eine Vorentscheidung über den speziellen Wert der vorliegenden *Vita* treffen: Konstantius verfolgt mit ihr keine wissenschaftlichen Zwecke. Er versteht vielmehr die *Vita* als Mittel der Seelsorge. Sollte sie nicht dazu gedient haben, dem Klerus für die Lektüre des *Officiums* zur Verfügung zu stehen und so Handreichungen für die Predigt zu vermitteln? Immerhin dürfte fest-

¹⁰ W. Levison, B. Germanus, 110 mit Anm. 1.

¹¹ W. Levison, B. Germanus, 112; B. Kötting, Art. Germanus, in: LThK² IV, 755–756; J. E. Gugumus, Der hl. German von Auxerre und die Anfänge des Klosters St. German vor Speyer, in: St. German in Stadt und Bistum Speyer. Hrsg. v. A. Kloos (Speyer 1957) 11–27, 12.

¹² VG 46 (MGSS rer. Mer. VII, 1/283, 3–4).

stehen: Sie ist keine historische Biographie, wiewohl aus ihr historische Einzelheiten zum Leben Germanus' und seiner Zeit erhoben werden können. In diesem Rahmen fügt sich auch ein Großteil der Schilderungen der vom Heiligen gewirkten *Miracula*, insoweit diese Wunder Rückschlüsse auf die ihnen zugrunde liegenden Zeitansichten und Deutungen, z. B. bestimmter Krankheitssymptome, zulassen. Im wesentlichen handelt es sich um ein mit den hagiographischen Mitteln des 5. Jahrhunderts komponiertes Porträt, das exemplarisch das Wirken Christi an dem Heiligen und an dem Menschen Germanus exemplifiziert. Der Heilige wird so als das von Gottes Gnade erfüllte Medium ausgewiesen, durch das den Menschen die Wohltaten Christi als Geschenk Gottes zukommen. Der Gnade Christi aber macht sich der Heilige durch seine Askese, durch sein Gebet, durch sein Wohlverhalten und seine Barmherzigkeit dem Mitchristen gegenüber, selbst dann, wenn er Sünder ist, würdig. Insofern wird der Heilige zum nachahmenswerten Vorbild und seine *Vita* zur homiletischen Paränese.

Der eigentliche Wert der *Vita Germani* dürfte somit in dem Zeugnis liegen, das sie uns im 5. Jahrhundert als Beispiel einer homiletischen Paränese in hagiographischer Aussageweise übermittelt. Damit ist ihr historischer Wert nicht ausgehöhlt, sondern im Gegenteil in ihrem Gesamtumfang erkannt und umschrieben.

II

Da die *Vita* kein einziges konkretes Datum bietet, muß die zeitliche Einordnung des Germanus-Lebenslaufes vor allem aufgrund einiger Notizen der Chronik Prosper Tiros von Aquitanien und der Lebensbeschreibung des Hilarius von Arles durch Honoratus von Marseille, ferner der allgemeinen Kirchengeschichte des 5. Jahrhunderts sowie der Kirchengeschichte Englands, Schottlands und Galliens vorgenommen werden.

Die ältesten Zeugnisse über Germanus verdanken wir zwei Zeitgenossen. Prosper Tiro von Aquitanien berichtet, daß Papst Zölestin I. den zum Bischof geweihten Palladius 431 nach Schottland gesandt habe¹³. Es ist derselbe Palladius, der zuvor (429) als Diakon den Papst bestimmte, Germanus nach Britannien zu entsenden¹⁴. Im Gegensatz dazu behauptet die *Vita*, daß Germanus zusammen mit Lupus von Troyes von einer Synode gallischer Bischöfe nach Britannien entsandt worden sei¹⁵. Diese Divergenz mag sich unter anderem durch die wiederholten Unabhängigkeitsbestrebungen gallischer Bischöfe erklären¹⁶, so daß

¹³ Prosper Tiro v. Aquitanien, *Epitoma Chronicon* a. 431 (MG Auct. antiq. IX, I, 473).

¹⁴ Prosper Tiro v. Aquitanien, *Epitoma Chronicon* a. 429 (MG Auct. antiq. IX, I, 472). ¹⁵ VG 12 (MGSS rer. Mer. VII, 1/259, 5—9).

¹⁶ Vgl. dazu R. Kottjes Rezension, in: *Theologische Revue* 64 (1968) 225—226, 225 zu G. Langgärtner, *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert* (Bonn 1964).

Konstantius mehr aufgrund seines Wunschdenkens denn als den Tatsachen entsprechend berichtet. Diese Vermutung findet eine gewisse Bestätigung durch unseren zweiten zeitgenössischen Zeugen: die *Vita Hilarii des Honoratus von Marseille*. Von ihm wissen wir, daß Germanus enge Beziehungen zu Hilarius von Arles unterhielt, der eifrig bemüht war, seine Metropolitensstellung gegen den römischen Papst auszubauen. Germanus unterstützte allerdings erfolglos Hilarius gegen den Bischof Celidonius von Besançon und damit indirekt gegen Leo den Großen¹⁷. Nebenbei bemerkt, stehen wir damit vor dem ersten Zeugnis des Gallikanismus.

Die 1500-Jahr-Feier des Todes von Germanus 1948 brachte besonders von französischer Seite eine Reihe wertvoller Beiträge zum Leben des hl. Germanus¹⁸. Auf Grund dieser bereitgestellten Unterlagen ist es möglich, ein einigermaßen zutreffendes Lebensbild des Heiligen zu entwerfen¹⁹.

Germanus wurde etwa um 378 als Sproß einer vornehmen Familie in Auxerre geboren. Nach einer entsprechenden Erziehung an gallischen Schulen begibt er sich zum Studium der Rechtswissenschaften nach Rom. Seine natürliche Begabung, gepaart mit eisernem Fleiß, ergab einen vorzüglichen Rechtsanwalt, der mit großem Erfolg vor den höchsten Gerichten auftrat. Als Zensor von Latium tritt er dann in die höhere Verwaltungslaufbahn ein. Er verheiratete sich mit Eustachia in Rom und wird durch Kaiser Honorius mit der Provinzialstatthalterschaft in Auxerre betraut. Bischof Amator von Auxerre wünschte ihn noch vor seinem Tod am 1. Mai 418 zu seinem Nachfolger. Am 1. Juni 418 wurde er zum Bischof gewählt. Unmittelbar nach seiner Amtsergreifung legt er die Statthalterschaft nieder. Es gibt also noch keinen Reichsbischof. Seine Gattin machte er zu seiner Schwester²⁰. Er verteilte sein Vermögen an die Armen und gründete viele Kirchen, Schulen und Klöster. Selbst wurde er nicht Mönch.

429 wurde er zum erstenmal mit Lupus von Troyes in antipelagianischer Mission, die erfolgreich verlief, nach England. Germanus' Hirten-

¹⁷ *Vita Hilarii* 16/17 (Migne PL 50, 1256—1257). Vgl. F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (München-Wien 1965) 63. Warum G. Langgärtner, *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert* (Bonn 1964) Anm. 13, S. 67 die Beteiligung von Germanus bezweifelt, ist nicht ersichtlich.

¹⁸ *Saint Germain d'Auxerre et son Temps. Communications présentées à l'occasion du XIX^e Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savants réuni à Auxerre (29 juillet — 2 août 1948) ... avec une introduction de M. G. Le Bras et le discours prononcé au banquet de clôture du Congrès par M. E. Gilson* (Auxerre 1950).

¹⁹ Die folgenden biographischen Notizen beruhen teilweise auf den scharfsinnigen Ausführungen von J. E. Gugumus, *Der hl. German von Auxerre und die Anfänge des Klosters St. German vor Speyer*, in: *St. German in Stadt und Bistum Speyer*. Hrsg. von A. Kloos (Speyer 1957) 12—15.

²⁰ „... uxor in sororem mutatur ex coniuge, ...“ VG 2 (MGSS rer. Mer. VII, 1/252, 7—8).

sorge erstreckte sich auch auf die materiellen Nöte seiner Herde. Wegen drückender Steuerlasten, die er durch eigene Untersuchungen bestätigt findet, reiste er zum kaiserlichen Präfekten Auxiliaris nach Arles und erwirkte Erleichterungen. 444 oder 445 zog er erneut nach England, diesmal in Begleitung des Bischofs Severus von Trier oder Vence, da die Häresie des Pelagius wiederum ihr Haupt erhoben hatte. Dabei kommt es zum Kampf der Briten gegen die Angriffe der Sachsen und schottischen Pikten. Germanus selbst stellt sich an die Spitze der Verteidiger. Das ist nicht unverständlich, wenn man sich vor Augen hält, daß Germanus wohl aus der Zeit seiner Statthalterschaft über militärische Erfahrung verfügte. Durch eine militärische Finte glückt ihm ein unblutiger Sieg.

Nach seiner Rückkehr wurde er von den Bewohnern der armorikanischen Mark, der heutigen Bretagne, um Hilfe angegangen. Da sich diese gegen die römische Herrschaft erhoben hatten, war der heidnische Alanenfürst Goar vom kaiserlichen Statthalter Aetius verpflichtet worden, die Armorikaner zu bestrafen. Wie bald später Leo der Große Attila, so tritt Germanus Goar entgegen und erreicht einen Waffenstillstand aufgrund seines Versprechens, nach Ravenna zum Kaiser zu ziehen und dort eine endgültige Regelung zu erzielen²¹. Da Prosper Tiro von Aquitanien in seiner Chronik die Begegnung Leo des Großen unter dem Jahr 552 mit Attila schildert²² und zudem der Chronist ab 440 im Dienste der Kanzlei des Papstes stand²³, könnte sich die Vermutung nahelegen, die später abgefaßte *Vita Germanii* habe in diesem Fall aus Prosper Tiro geschöpft, um Germanus gegenüber Leo aufzuwerten. Ein genauer Vergleich der betreffenden Passagen von Konstantius und Prosper Tiro ergibt jedoch keinerlei stilistische Ähnlichkeit. Außerdem lassen sich auch kaum sachliche Parallelen erheben; denn Leo zieht als Mitglied der Gesandtschaft des römischen Senates zusammen mit dem Konsul Avienus und dem römischen Stadtpräfekten Trygetius Attila und seiner Horde entgegen, während Germanus ohne offizielle Legitimation und allein Goar gegenübertritt. Ferner handelt es sich bei Goars Unternehmen um eine kaiserlich sanktionierte Strafexpedition gegen die Armorikaner (Bretonen), bei dem Zug des Attila um einen räuberischen Einfall in römische Gebiete. So besehen, ist die Initiative des Germanus im Gegensatz zur Bemühung Leos ein Vermittlungsversuch zwischen dem kaiserlichen Statthalter und den aufständischen Untertanen des Kaisers, dem nicht die Brisanz fehlt, da es Germanus wagt, eine bereits laufende staatliche Aktion zugunsten Aufständischer zu unterbrechen. Daraus darf doch wohl erschlossen werden, daß Konstantius eine originäre Episode aus dem Leben des Heiligen wiedergibt. Außerdem vermag dadurch der Autor den nicht unbeträcht-

²¹ VG 28 (MGSS rer. Mer. VII, 1/271, 4—272, 17).

²² *Epitoma Chronicon* a. 452 (MG Auct. antiquiss. IX, I, 482).

²³ B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Freiburg-Basel-Wien 1966) 450 f.

lichen Mut und die Friedensliebe seines Helden in das richtige Licht zu stellen, eine Friedensliebe, die das persönlich übernommene Risiko des Bischofs, sich die Ungnade des Kaisers zuzuziehen, noch unterstreicht.

Nach der zunächst geglückten Vermittlung zwischen Goar und den Armorikanern begibt sich der Heilige zu Kaiser Valentinian III. und dessen Mutter Galla Placidia. Er überquert die Alpen und kommt über Mailand nach Ravenna zur kaiserlichen Residenz. Dort scheitert seine Friedensmission endgültig an einem neuerlichen Aufstand der Armorikaner unter Tibatto.

Eine kurze Krankheit wirft ihn aufs Lager, von dem er sich nicht mehr erheben sollte. Am 31. Juli 448 stirbt er. A. Thompson setzt dagegen den Tod schon zum 31. Juli 445 an²⁴. Eine endgültige Entscheidung über das Todesdatum wird erst dann möglich sein, wenn es gelänge, das präzise Itinerar des Germanus zu rekonstruieren. Nach dem Martyriologium Hieronymianum²⁵ trifft der Leichenzug am 22. September in Auxerre ein. Am 1. Oktober findet er dort hochverehrt in der heutigen Abteikirche St. Germain zu Auxerre seine letzte Ruhestätte.

III

Nach diesem Abriß können wir uns der Beantwortung unserer spezifischen Fragestellung zuwenden: Worin sieht die Vita das besonders Heiligmäßige seiner Persönlichkeit? Systematisch geordnet, läßt sich die Antwort aus der Deskription seines Gesamtverhaltens gegenüber sich selbst, gegenüber seinen Mitmenschen und besonders aus den reflexionsartigen Kommentaren der Vita erheben. Die Art und Weise des Vollzugs der geschilderten *Miracula* beansprucht dabei eine bedeutsame Stellung. Eine innere Belehrung tut ihm seinen baldigen Eintritt in das Apostelamt kund. Trotzdem bemerkt die Vita nach seiner einstimmigen Wahl zum Bischof durch den gesamten Adel, der Stadtbevölkerung und der Landbewohner: „Suscepit sacerdotium invitus, coactus, addictus.“²⁶ D. h., die Vita legt besonderes Gewicht auf die Feststellung, der Heilige drängt sich nicht selbst zum Amt des Bischofs, sondern er wird dazu gedrängt. Dahinter dürfte neben dem üblichen Demutsmotiv die Vorstellung vom Dienstamt des Bischofs stehen, das dem Heiligen aufgrund seiner in der Zustimmung aller artikulierten Berufung auferlegt wird. Ähnliche Motive kennen wir von der Berufung seiner Zeitgenossen Augustinus in Hippo Regius²⁷ oder von Ambrosius in Mailand.

Vom Tag der Übernahme des Sacerdotiums an übt Germanus ungewöhnliche Askese. Im Sommer wie im Winter trägt er dieselbe Kleidung²⁸, stets ein härenes Bußgewand, das aus einer Ziegenhaar-

²⁴ A chronological note on St. German of Auxerre, in: *Analecta Bollandiana* 75 (1957) 135—138. ²⁵ 522, 536. ²⁶ VG 2 (MGSS rer. Mer. VII, 1/252, 5).

²⁷ „Apprehensus, presbyter factus sum, ...“ Aurelius Augustinus, *Sermo* 355, 1, 2 (Migne PL 39, 1569, 55). ²⁸ VG 4 (MGSS rer. Mer. VII, 1/253, 1—2).

decke besteht. Seine Nahrung besteht aus selbst zubereitetem Gerstenbrot und Wasser. Nur zu Ostern und Weihnachten gestattet er sich mit Wasser vermischten Wein. Grundsätzlich speist er nicht vor dem Abend, häufig fastet er noch länger²⁹, etwa auch nach einem anstrengenden Tagesmarsch³⁰. Seine Bettstatt besteht aus einem Gebilde, einem flachen Kasten ähnlich, den er anstelle von Bettzeug mit Asche auffüllt und das kein Kopfkissen aufweist. Wenn er überhaupt schläft und die Nacht nicht im Gebete zubringt, dann in seiner üblichen Tageskleidung, nur gelegentlich legt er Schuhe und Gürtel ab. Die Kapsel mit Heiligenreliquien behält er immer am Hals³¹. Eine derartige Form von Askese ist für einen gallo-fränkischen Adeligen, der nicht einmal Mönch war, mehr als erstaunlich. Man könnte zunächst an einen hagiographischen Topos denken, den Konstantius von Irland übernahm. Da aber derartige Beziehungen des Konstantius nicht nachweisbar sein dürften, legt sich eine andere Vermutung nahe. Schon die Vita spricht von den freundschaftlichen Verbindungen zwischen Germanus und Hilarius³². Hilarius von Arles war früher Mönch im Kloster Lerinum³³. Ferner dürfte es kein Zufall gewesen sein, daß Germanus mit dem Schwager³⁴ des Hilarius, Lupus von Troyes, in gallischer Mission nach Britannien reist³⁵. Auch dieser Umstand betont die guten Beziehungen zwischen den beiden Männern. Falls nun eine von den drei Hypothesen, Patricius von Irland habe sich in Lerinum oder im Kloster des Hilarius zu Arles oder in der Auxerrer Klostergründung Cosmas und Damian des Germanus aufgehalten, um sich dort einige Zeit dem geistlichen Leben zu widmen³⁶, zutrifft — vieles spricht für die letzte Hypothese —, dann ergäbe sich nicht nur eine zureichende Erklärung für die von der Vita geschilderte Askese irländischen Mönchtums, sondern auch für diesen Punkt eine beachtliche Zuverlässigkeit des Konstantius und seiner Vita, wenn auch für den Autor ein anderes Motiv im Vordergrund steht.

Diese außerordentlich harten Kasteiungen machen Germanus schon zu Lebzeiten zu einem Märtyrer³⁷. Er büßt durch sie die in diesem Leben begangenen Sünden ab, wenn er überhaupt welche begangen hatte, und gewinnt dadurch die Heiligkeit. Für die Vita ist also der

²⁹ VG 5 (MGSS rer. Mer. VII, 1/252, 14—20).

³⁰ VG 10 (MGSS rer. Mer. VII, 1/257, 7—9).

³¹ VG 4 (MGSS rer. Mer. VII, 1/253, 4—12).

³² VG 23 (MGSS rer. Mer. VII, 1/268, 7—9).

³³ B. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Freiburg-Basel-Wien 1966) 455.

³⁴ Vita Lupi 1 (MGSS rer. Mer. VII, 1/295, 21—296, 2). Vgl. dazu F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (München-Wien 1965) 49, 51.

³⁵ Siehe S. 4, Anm. 15 und S. 5.

³⁶ F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (München-Wien 1965) 63—64.

³⁷ "... , beatum Germanum inter tot cruces longum traxisse martyrium." VG 4 (MGSS rer. Mer. VII, 1/253, 13—14).

Beweis der märtyrergleichen Heiligkeit durch die freiwillig übernommene, überstrenge Askese gegeben. Eine Demonstration seiner beispiellosen, ebenfalls frei übernommenen Armut und zugleich ein Hinweis auf die damals übliche Kleidung mag das Inventar der Gegenstände liefern, die nach seinem Tod verteilt werden: der Reliquienbehälter, die Kapuze (*cuculla*), das Ziegenhaargewand (*cilicium*), der Mantel (*pallium*), der Gürtel (*cingulum*), das Leibgewand mit kurzen Ärmeln (*tunica*) und der Reisemantel (*sagulum*)³⁸.

Germanus zeichnet sich durch besondere Pflege der Gastfreundschaft aus, die er ohne Ansehen der Person gewährt. Jedem Gast wäscht er mit eigenen Händen die Füße und macht sich dadurch zum „*dominicae institutionis minister et custos*“³⁹. Überhaupt tritt er jedem Menschen ohne jede Ausnahme mit gleicher Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft gegenüber. Zum Beispiel kommt einem gewissen *Januarius* die ihm anvertraute „*pecunia publica*“ abhanden. Germanus entdeckt den unehrlichen Finder und bestimmt diesen zur Rückgabe des Geldes⁴⁰. Er bringt die verstummten Hähne eines Dorfes mit gesegnetem Weizen wieder zum Krähen als Dank für die ihm und seiner Begleitung gewährte Gastfreundschaft und behebt so die „*tristis taciturnitas*“⁴¹ der Hähne, die die Dorfbewohner der Zeiteinteilung beraubt hatte. Er unternimmt die schon erwähnte Reise zum Provinzstatthalter *Auxiliaris*⁴², um den Bürgern von Auxerre Steuererleichterung zu erwirken, er, „*qui pro largissimis thesauris Christum ferebat in pectore*“⁴³. Als der Reisegruppe des Bischofs von einem aufgenommenen Wanderer in der Nacht ein Pferd gestohlen wird und der Dieb gezwungenermaßen, weil er sich verirrt hatte, wieder auf die Reisegruppe stößt, verzeiht ihm Germanus augenblicklich wegen dessen Reue, und die *Vita* bemerkt vom undankbaren Wanderer: „*Itaque confessor criminis pro poena comissi non solum venia, verum etiam praemium cum benedictione suscepit.*“⁴⁴ Bei der Überquerung der Alpen auf dem Weg nach Italien trifft der Heilige auf eine Gruppe von Arbeitern mit schweren Bündeln auf dem Rücken. Einem hinkenden, älteren Mann nimmt er persönlich das Bündel ab und trägt es ihm durch einen angeschwollenen Wildbach hindurch. Danach schultert er den Gehbehinderten selbst und schafft ihn so auf die andere Seite⁴⁵.

Überblickt man die vollbrachten Heilungswunder, so fällt auf, daß auch sie ohne Ansehen der Person an arm und reich vollzogen werden. Doch ist eine gewisse Vorliebe des Heiligen für Arme und Schwache erkennbar. So heilt er nicht nur einem Mädchen die nach innen gekrümmten Finger, die auf der Handfläche schwärende Wunden ver-

³⁸ VG 43 (MGSS rer. Mer. VII, 1/281, 14—18).

³⁹ VG 5 (MGSS rer. Mer. VII, 1/253, 21).

⁴⁰ VG 7 (MGSS rer. Mer. VII, 1/254, 9—256, 3).

⁴¹ VG 11 (MGSS rer. Mer. VII, 1/258, 24—259, 4).

⁴² Siehe S. 6.

⁴³ VG 19 (MGSS rer. Mer. VII, 1/265, 21—22).

⁴⁴ VG 20 (MGSS rer. Mer. VII, 1/266, 20—21).

⁴⁵ VG 31 (MGSS rer. Mer. VII, 1/274, 6—13).

ursachen, sondern schneidet ihr auch noch die Fingernägel ab⁴⁶. Die Vita sieht hier wohl ein Zeichen seiner besonderen Güte und menschenfreundlichen Vorsorge. Zusammenfassend wird der Sachverhalt beurteilt: „Visitantur domini, visitantur et famuli, ac sine ulla discretione personae tuguria circuit, ...“⁴⁷ Den Mächtigen gegenüber kennt Germanus keinerlei Furcht. Als er in der Nähe von Orleans auf den Alanenfürsten Goar trifft, formuliert die Vita: „Itaque genti bellocissimae regique idolorum ministro obicitur senex unus, sed tamen omnibus Christi praesidio maior et fortior.“⁴⁸ Damit treffen wir zugleich auf das wesentlichste Charakteristikum der Heiligengestalt. Jede Leistung, sei es ein Wunder, sei es eine Austreibung von Dämonen, seien es seine missionarischen Predigten in Britannien, wird in ihrer letzten Ursache nicht auf die Leistung und die Heiligkeit des Menschen Germanus, sondern auf die Wirksamkeit Christi oder der Heiligen Dreifaltigkeit in Germanus zurückgeführt. In Germanus offenbart sich unübersehbar für die Menschen göttliche Kraft und Herrlichkeit. Dafür einige Beispiele. Germanus ist am Fuß verletzt und leidet darunter schwer. Er ist außerstande, sein Krankenlager zu verlassen. So empfängt er Tag und Nacht die notleidenden Besucher in seiner Hütte. Allen läßt er seine Hilfe angedeihen, und Konstantius kommentiert: „Referri nequeunt, quae Christus operabatur in famulo, virtutes faciebat infirmus.“⁴⁹ Als der Heilige die stummen Hähne zum Krähen gebracht hatte⁵⁰ und so das ordnende Element des Dorflebens wieder aktivierte, ist für die Vita deutlich: „Ita virtus divina etiam in rebus minimis maxima praeminebat.“⁵¹ Den Sturm anlässlich seiner ersten Reise nach Britannien überwindet er mit Hilfe geweihten Öles und im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit⁵². Den unblutigen Sieg über die Aufständischen in Britannien gewinnt er durch den gewaltigen, an den Hängen widerhallenden Allelujaruf seiner Krieger. Der Sieg über die Feinde wird somit ein Sieg des auferstandenen Christus. Die deutende Feststellung des Konstantius lautet: „triumphat victoria fide obtenta, non viribus“⁵³. Ein nächtlicher Schattengeist wird „obsecratione nominis Christi“⁵⁴ zur gewünschten Auskunft gezwungen. Die Dämonenaustreibung in Mailand würdigt die Vita: „Hoc primum virtutis suae signum in Italia per famulum suum Christus operatus est.“⁵⁵ Beim Religionsgespräch in Britannien zwischen Pelagianern und Germanus zusammen mit Lupus erscheinen die Pelagianer mit Reichtümern beladen und in Prunkgewändern. Die schlichten Bischöfe dagegen wissen ihre Argumente

⁴⁶ VG 50 (MGSS rer. Mer. VII, 1/273, 21—274, 5).

⁴⁷ VG 54 (MGSS rer. Mer. VII, 1/276, 2—3).

⁴⁸ VG 28 (MGSS rer. Mer. VII, 1/272, 2—3).

⁴⁹ VG 16 (MGSS rer. Mer. VII, 1/263, 12—13).

⁵⁰ Vgl. S. 9, Anm. 41.

⁵¹ VG 11 (MGSS rer. Mer. VII, 1/259, 3—4).

⁵² VG 13 (MGSS rer. Mer. VII, 1/260, 13—14).

⁵³ VG 18 (MGSS rer. Mer. VII, 1/265, 6—7).

⁵⁴ VG 10 (MGSS rer. Mer. VII, 1/258, 4—5).

⁵⁵ VG 52 (MGSS rer. Mer. VII, 1/275, 2—3).

statt dessen so überzeugend mit Bibelworten zu belegen und ihre Beweise so schlagend zu führen, daß die Gegner schweigen müssen und die Zuhörer den Sieg der katholischen Sache durch laute Zurufe akzeptieren⁵⁶. Zur zweiten britannischen Reise bricht Germanus auf, weil er sowohl „laboribus delectatur“ als auch „se gratanter Christo inpendit“. So kann es auch der Teufel nicht wagen, den Bischof zu versuchen, weil er den Teufel durch seine Tugenden besiegt hat und von Gott als Freund angesehen wird⁵⁷. Das begreifen auch alle Menschen, die Germanus begegnen und sich deshalb an ihn hilfeschend wenden. Er ist als Bischof und Heiliger ein apostelgleicher Bischof, und als solcher wird er überall angesehen und aufgenommen. Germanus und Lupus werden als „apostolici sacerdotes, terram corporibus, caelum meritis possidentes“ nach Britannien entsandt⁵⁸. Auch auf der Britischen Insel erkennt man sofort: „Erat in illis apostolorum instar et gloria, auctoritas per conscientiam, doctrina per litteras, virtutes ex meritis.“⁵⁹ Ebenso nimmt man ihn bei der Ankunft in Arles auf „apostolicum instar sui temporis sacerdotem suscipiens“⁶⁰. Er ist gleichsam „dux caelestium militum“⁶¹. Allseits erfreut sich der Heilige größter Beliebtheit, ausgenommen seitens der Dämonen: „Itaque reditu venerabilium sacerdotum exultant Galliae, gaudent ecclesiae, daemones contremiscunt.“⁶²

Fassen wir zusammen: Das spezifisch Heilige an der Person des Bischofs sieht die Vita vor allem in seiner ungewöhnlichen, märtyrer-gleichen Askese, seinem Jederzeit-zur-Verfügung-Stehen für alle Menschen ohne Ansehen der Person, sei es in dem eigenen Sprengel, sei es in der Gesamtkirche. Die Wundertaten sind Beweis der Wirksamkeit Christi und der Heiligen Dreifaltigkeit im Heiligen. Sie bezeugen ebenso seine Heiligkeit wie die selbstgewählten Kasteiungen. Das höchste Lob, das ihm die Vita spendet und in dem die Vita zugleich seine Heiligmäßigkeit aufgegipfelt findet, ist die Tatsache: der Heilige ist ein apostelgleicher Bischof. In dem Epitheton „apostolicus“ nur einen Bischofstitel zu sehen, verbieten Ausdrücke wie „apostolorum instar“ und „apostolicum instar“⁶³. Mit Staunen wird seine „dignitas vultus, sermonis eruditio, praedicationis auctoritas ...“⁶⁴ gerühmt: An der Person des Germanus besticht die glückliche Synthese von asketischer Strenge und bischöflicher Regententugend im Sinne bischöflichen Dienstes an allen und für alle.

⁵⁶ VG 14 (MGSS rer. Mer. VII, 1/261, 22).

⁵⁷ VG 25 (MGSS rer. Mer. VII, 1/269, 16—19).

⁵⁸ VG 12 (MGSS rer. Mer. VII, 1/259, 9—10).

⁵⁹ VG 14 (MGSS rer. Mer. VII, 1/261, 4—5).

⁶⁰ VG 23 (MGSS rer. Mer. VII, 1/268, 8—9).

⁶¹ VG 9 (MGSS rer. Mer. VII, 1/256, 18).

⁶² VG 19 (MGSS rer. Mer. VII, 1/265, 13—14).

⁶³ Vgl. Anm. 59 und 60 oben. Siehe ferner: „... reverentia ut apostolum sublimabat.“ VG 23 (MGSS rer. Mer. VII, 1/268, 12).

⁶⁴ VG 24 (MGSS rer. Mer. VII, 1/269, 4—5).

IV

Die Vita bietet nicht allzuviel an besonderen Einzelheiten aus der Kirchenrechtsgeschichte, der Liturgiegeschichte und der Frömmigkeitsgeschichte. Interessant sind die volkstümlichen Schilderungen verschiedener Krankheitssymptome. Deren eingehende Analyse ist aber Aufgabe der Geschichte der antiken Medizin und hier nicht zu erörtern. Sondergut in den erwähnten Punkten ohne Parallelen im 5. Jahrhundert weist die Vita nicht auf.

Die Vita unterscheidet drei Stufen höherer Kleriker: Diakone, Priester und Bischöfe. Der Bischof wird *antistitis, episcopus, pontifex*, auch *apostolicus*, am häufigsten *sacerdos*⁶⁵ genannt. Die Bischofswahl erfolgt wie sonst im 5. Jahrhundert durch den gesamten Klerus, die Nobilität, die Stadt- und Landbevölkerung⁶⁶. Von einer ausdrücklichen Bestätigung der Wahl durch den Landesherrn und den Bischof von Rom bzw. durch das Apostolische Vikariat von Arles ist nicht die Rede. Der Priester trägt die Amtsbezeichnung *presbyter*; er ist verheiratet⁶⁷, während dem vor der Wahl verheirateten Bischof offensichtlich die Weiterführung der Ehe als eine Art Josephsehe erlaubt ist⁶⁸. Der Diakon tritt als Begleiter des Bischofs und als Schatzmeister auf. Es obliegt ihm wohl die fiskalische Verwaltung⁶⁹. Die Kleriker beten ein *Officium*, das Gebet der *Matutin* ist angedeutet⁷⁰. Bemerkenswert ist eine Notiz aus der Beschreibung des Heerlagers während des ersten Aufenthaltes in Britannien: „*Ecclesia ad diem resurrectionis dominicae frondibus contexta conponitur.*“⁷¹ Daß die Kirche mit Zweigen geschmückt wird, erscheint bei den klimatischen Verhältnissen zur Osterzeit auf der Britischen Insel doch nicht gut möglich. Vermutlich hatte der Gallier Konstantius von den Jahreszeiten in Britannien während der österlichen Zeit keine rechte Vorstellung und verlegt deshalb unbekümmert einen Lyoner Brauch nach England. Vielleicht läßt sich daraus auch erschließen, daß die Eucharistie damals nicht „*sub divo*“ gefeiert werden durfte. Ferner geht der Massentaufe im selben Lager die Predigt voraus⁷², d. h., die Taufe wurde erst nach entsprechendem Katechumenat gespendet, obwohl einem Heer vor der Schlacht kaum viel Zeit zur Verfügung gestanden haben dürfte. Dieser Umstand ge-

⁶⁵ Die Wortstatistik zeigt eindeutig das Übergewicht der Bezeichnung „*sacerdos*“ für Bischof. In VG 52 werden die *sacerdotes* (MGSS rer. Mer. VII, 1/274, 16) und die *episcopi* (MGSS rer. Mer. VII, 1/274, 25–24) zweifellos als Synonyma verwendet.

⁶⁶ VG 2 (MGSS rer. Mer. VII, 1/252, 2–5).

⁶⁷ VG 22 (MGSS rer. Mer. VII, 1/267, 5–6).

⁶⁸ Siehe 5, Anm. 20.

⁶⁹ Germanus konsultiert den Diakon vor der Verteilung von Almosen über den Inhalt der Reisekasse: VG 33 (MGSS rer. Mer. VII, 1/275, 6–7).

⁷⁰ VG 10 (MGSS rer. Mer. VII, 1/257, 17–18); vgl. VG 11 (MGSS rer. Mer. VII, 1/258, 22–23); VG 22 (MGSS rer. Mer. VII, 1/267, 10).

⁷¹ VG 17 (MGSS rer. Mer. VII, 1/264, 7–8).

⁷² VG 17 (MGSS rer. Mer. VII, 1/264, 4–6).

stattet den Schluß, die Vita hält die Bekehrungspredigt vor der Taufe für unabdingbar. Die Taufe ist „unda lavaeri salutaris“⁷³.

Nach Abschluß ihrer erfolgreichen ersten Missionsexpedition gegen die Pelagianer besuchen die Bischöfe Germanus und Lupus das Grab des Protomärtyrers Alban und verrichten dort ein Fürbittgebet⁷⁴. Damit haben wir in dieser Vita die erstmalige Bezeugung des Grabkultes⁷⁵ des heiligen Alban, des Protomärtyrers von England, des Opfers einer römischen Verfolgung. Interessant ist, daß das Niederlegen eines „refrigerium“ durch die beiden Bischöfe nicht erwähnt wird. Entweder gab es diesen Brauch nicht mehr, oder wir ersehen aus dem „argumentum e silentio“ die Ablehnung dieses Brauches durch offizielle Vertreter der Kirche. Kap. 10 liefert einen Hinweis auf die Art und Weise des christlichen Begräbnisritus, nachdem es dort heißt: „Ad legem sepulturae fossa dirigitur“; dabei werden die Gebeine mit Linnentüchern umwickelt, dann wird über dem Grab ein Erdhügel aufgeschichtet und anschließend ein Fürbittgebet für den Toten gesprochen⁷⁶. Anlässlich der sofortigen Zurichtung des verschiedenen Germanus erfahren wir von der Einbalsamierung seiner Leiche durch den ersten Eunuchen⁷⁷ der Kaiserin, die zum Ritus des Begräbnisses eines vornehmen Mannes gehört haben dürfte.

Dem geweihten Öl kommt eine besondere Bedeutung zu. Der Heilige verwendet es bei Krankenheilungen, indem er den vermeintlichen Sitz der Krankheit damit bestreicht⁷⁸. Vermutlich handelt es sich hier um das oleum infirmorum, das noch nicht auf unsere extrema unctio eingeschränkt ist. Dabei wird das geweihte Öl als besonders wirksame Medizin verstanden.

Einen breiten Raum nehmen die Austreibungen von Dämonen ein. Man scheint viele schwer erklärbare Vorgänge der Natur und damals nicht diagnostizierbare Krankheiten auf die Besessenheit von Dämonen und bösen Geistern „sinistri spiritus“⁷⁹, „maligni spiritus“⁸⁰ zurückgeführt zu haben, vor allem dann, wenn man widrige Geschehnisse und Zufälle nicht rational klären konnte oder wollte. Desgleichen werden ansteckende Krankheiten wohl mangels Kenntnis prophylaktischer Hygiene auf den Einfluß von Dämonen zurückgeführt. So wollen z. B. die Dämonen das Volk vernichten, weil Kinder und Erwachsene innerhalb von drei Tagen an der Schwellung des Schlundes sterben⁸¹. Die Epilepsie wird mit lunarer Einwirkung (Neumond) zusammengebracht

⁷³ VG 17 (MGSS rer. Mer. VII, 1/264, 7).

⁷⁴ VG 18 (MGSS rer. Mer. VII 1/265, 10—11).

⁷⁵ U. Truck datiert die Begebenheit aus VG 18 auf das Jahr 429. Siehe Art. Alban, in: LThK² I, 269.

⁷⁶ VG 10 (MGSS rer. Mer. VII, 1/258, 15—17).

⁷⁷ VG 44 (MGSS rer. Mer. VII, 1/282, 1—2).

⁷⁸ Z. B. VG 8 (MGSS rer. Mer. VII, 1/256, 11).

⁷⁹ VG 15 (MGSS rer. Mer. VII, 1/260, 20).

⁸⁰ VG 14 (MGSS rer. Mer. VII, 1/261, 7).

⁸¹ Gemeint ist wohl die Diphtherie. VG 8 (MGSS rer. Mer. VII, 1/256, 4—9).

und ebenfalls auf dämonischen Einfluß bezogen⁸². Der Mond ist der Sitz des Dämons. Wir dürfen hier wohl den antiken Glauben vermuten, nach welchem der Mond und die Gestirne entweder Sitz von Geistwesen oder selbst intellegible Wesen darstellen. Hier allerdings sind diese Geister bereits zu negativen Wesen umgestaltet, während etwa noch bei Origenes im 3. Jahrhundert die Gestirne vollkommene Geistwesen mit ätherischem Leib sind, die, ganz in die Ökonomie Gottes einbezogen, mit ihrem freien Willen Gott in vollkommener Weise dienen.

Der Heilige ist in jedem Fall den Dämonen überlegen. Wenn sie auf seinen Befehl hin mit Gestank aus dem „obsessus“ ausfahren müssen⁸³, legen sie im allgemeinen durch den Mund des Besessenen für die Macht des Heiligen Zeugnis ab. So ruft in der Kirche zu Mailand ein Besessener, der den Heiligen in seiner Besessenheit als einziger erkannte: „Cur nos in Italia, Germane, persecueris? Sufficiat tibi, quod nos de Galliis exclusisti; sufficiat, quod nos et oceanum mare oratione superasti. Quid universa perlustras? Quiesce, ut nos quieti esse possimus.“⁸⁴

Die Absicht, weswegen die wunderbaren Heilungen und die Dämonenaustreibungen gewirkt werden, kulminiert letztlich in *motiva credibilitatis*: „Inplentur populi stupore miraculi, et in pectoribus omnium fides catholica inculcata firmatur.“⁸⁵ Damit ist mit den Worten der Vita selbst Absicht, Zweck und Ziel des Autors unserer Vita nochmals „pars pro toto“ umschrieben. Dieser Satz dürfte im Verein mit den Teilaspekten der vorgelegten Analyse zu ihrer Definition als homiletische Paränese in hagiographischer Form berechtigen und gleichzeitig ihren speziellen Wert darstellen. Darüber hinaus braucht eine weitere Überlegung nicht unausgesprochen bleiben. Die an Hand einer einzigen Vita vorgetragenen Ausführungen ermutigen in ihren Ergebnissen zu einer gerechteren Beurteilung der Heiligenviten und des durch sie repräsentierten Christentums im gallo-fränkischen Raum der Spätantike, als das manchen⁸⁶ aufgrund ihrer wohl überwiegend negativen Sicht möglich erscheinen mochte.

⁸² VG 39 (MGSS rer. Mer. VII, 1/279, 11—12).

⁸³ VG 9 (MGSS rer. Mer. VII, 1/257, 2).

⁸⁴ VG 32 (MGSS rer. Mer. VII, 1/274, 18—21).

⁸⁵ VG 27 (MGSS rer. Mer. VII, 1/270, 17—18).

⁸⁶ Z. B. C. A. Bernoulli, *Die Heiligen der Merowinger* (Tübingen 1900) bes. 334 f., und neuerdings wieder F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit* (Praha 1965) 438—450.

Zum Kirchenbegriff des Laktanz

Von JAKOB SPEIGL

L. Caelius (Caecilius) Firmianus Lactantius hat sein gesichertes Ansehen bei den Freunden und Kennern der lateinischen Sprache¹. Es waren zwar nicht die Altphilologen, die ihn den christlichen Cicero nannten², aber die Altphilologen wissen, daß er ein tadelfreies, ein schönes Latein schreibt. Was in dieser späten Zeit und auf dem damals für die lateinische Sprache noch recht ungewohnten Feld der christlichen Religion besonders anerkannt werden muß. Geschätzt wird Laktanz auch von den Historikern. Man weiß, wie sehr man auf ihn angewiesen ist für die Kenntnis jener entscheidungsvollen Epoche, die wir mit den Namen Diokletians und Konstantins kennzeichnen. Die Althistoriker und die Kirchenhistoriker wissen natürlich, daß Lactantius ein sehr engagierter Zeuge ist³. Er hat manchmal die Ereignisse

¹ W. S. Teuffel, *Geschichte der römischen Literatur* ⁶(Kroll-Skutsch 1913) 197 f.; A. Rostagni, *Storia della Letteratura Latina*, 2. Bd. (Torino 1952) 644 f.; Ch. Mohrmann, *Les éléments vulgaires du Latin des chrétiens*, in: *Vigiliae Christianae* 2 (1948) 165 f.

² So nannte ihn der Humanist Pico della Mirandola, *V. Loi, I valori etici e politici della romanità negli scritti di Lattanzio*, in: *Salesianum* 17 (1965) 67. Von den Schriften des Laktanz sagte jedoch schon Hieronymus, *quos si legere volueris, dialogorum Ciceronis ἐπιτομὴν* repperies, *epist.* 70,5 CSEL 54,707; vgl. *epist.* 58,10 CSEL 54,539. H. Limberg, *Quo iure Lactantius appellatur Cicero Christianus?* Diss. (Münster 1896), glaubt, daß der Ausdruck Cicero Christianus sich hauptsächlich durch Bünemann eingebürgert habe. Limberg will in seiner Dissertation das Ciceronianische bei Laktanz zusammenstellen.

³ K. Baus, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. v. H. Jedin, Bd. 1 (Freiburg 1962), S. 454: „...er ist daher verdächtig, Konstantin in allzu strahlendem und deswegen die Wirklichkeit fälschendem Licht zu sehen.“ M. Pellegrino, *Lattanzio*, in: *Enciclop. Cattol.* 7 (1951) 952, meint sagen zu dürfen, „la sostanziale attendibilità storica è generalmente ammessa“. Keiner hat Laktanz so scharf angegriffen wie Jacob Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Großen*. Ich zitiere nach G. B. Fischers Ausgabe (Frankfurt 1954). Burckhardt beschuldigt Laktanz geradezu der Unwahrheit, S. 241 f. Er sei in den größten Irrtümern befangen gewesen im Bezug auf den Charakter des Diokletian, S. 242. Dann sagt er: „Seine Schrift ist uns für sehr vieles einzelne so unentbehrlich als eine höchst einseitige Parteischrift sein kann“, S. 243. Weitere Literatur bei M. Gerhardt, *Das Leben und die Schriften des Lactantius*. Dissert. (Erlangen 1924), S. 200.

zurechtgerückt, um seine These, daß Gott die Verfolgung der Kirche bestrafe, um so deutlicher und einsichtiger zu machen.

Auch die Religionsgeschichte ist neuerdings mit einer größeren Arbeit über Laktanz und die philosophische Gnosis im Werk unseres Autors fündig geworden⁴. Sein Religionsbegriff leitet sich zwar aus dem philosophischen Traditionsstrom eines mit hermetischen Lehren kombinierten Platonismus her, er erhält aber nach dem Urteil von Antonie Wlosok seine letzte Form doch erst in der christlichen Heilslehre, die von der realen Kirchengemeinschaft verwaltet wurde und von einer geschichtlichen Erlösergestalt ausging⁵.

Nach diesen Worten müßte man eigentlich annehmen, daß der *Kirchenbegriff* für Laktanz eine wichtige Rolle gespielt hat und daß vielleicht gerade im *Kirchenbegriff* nun auch der Theologe seine Freude an Laktanz haben könnte. Seit dem Artikel von E. Amann im *Diction. Théol. Cathol.* macht man darum immer wieder darauf aufmerksam, daß man möglicherweise Laktanz als Theologen unterschätzt habe⁶. In dem genannten Artikel wird kurz seine theologische Aussage zu einigen Themen skizziert: Trinität, Angelologie, Psychologie, Eschatologie, Sakramente. Zur Lehre von der Kirche wird nichts gesagt. So ist es auch geblieben. Unser Thema ist so wenig verheißungsvoll, daß sich, soviel ich sehe, noch niemand damit beschäftigt hat⁷. Wenn wir das jetzt tun, dann wollen wir einfach sehen, was Laktanz über die Kirche sagt⁸.

⁴ A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung* = *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften philosophisch-historische Klasse* 1960,2 (Heidelberg 1960). ⁵ A. Wlosok, *Laktanz*, 228 f.

⁶ E. Amann, *Lactance*, in: *Dict. Théol. Cath.* 8,2 (1925) 2425—2444. Ähnlich Sr. M. Fr. Mc Donald in der Einleitung ihrer englischen Übersetzung, *Lactantius, The Divine Institutes* (Washington 1964) (*The Fathers of the Church*, 49), S. XIXf und A. Wlosok in: *Studia Patristica* IV (1961) 235. S. Prete, *Der geschichtliche Hintergrund zu den Werken des Laktanz*, in: *Historia* 63 (1956) 365—382; 486—509, macht darauf aufmerksam, daß die christlichen Wahrheiten wegen des philosophischen Charakters der Schrift weniger hervortreten. Es fehle eine Untersuchung über den spezifisch christlichen Gehalt seines Werkes, S. 371. An christlichen Themen finde man besonders das Thema des Kreuzes hervorgehoben, S. 373. L. Thomas, *Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den „Divinae Institutiones“ des Laktanz*. Mit besonderer Berücksichtigung seiner Ethik (Teildruck einer Dissert.) (Fribourg 1959), meint, Laktanz sei viel mehr Christ, als die meisten annähmen, S. 11. Er mache reichlich Gebrauch von der Katechese, in der er im Osten des Reiches unterwiesen worden sei, S. 11. Man habe in seinem Werk „eine von Laienhand geschaffene apologetische Darstellung der elementaren Katechismuswahrheiten“, S. 94.

⁷ Lediglich S. Prete sagt in dem oben in Anm. 6 zitierten Artikel, *Historia* 63 (1956) 373 f.: „Wir heben unter den Tatsachen der spezifisch christlichen Lehre, die zu der antiken Katechese gehören mußten, die sich aber bei Laktanz nur in spärlichem Maße finden, in erster Linie noch die Auffassung der Kirche hervor; deren hauptsächliche Grundrißlinien umreißt er, zieht es aber vor,

Wer nun freilich nur ein wenig um die apologetische und protrep-tische Eigenart der Werke des Laktanz weiß, der kann natürlich keine vollständige Ekklesiologie erwarten. Um seine Arbeitsweise zu kennzeichnen, sei nur ein einziger Satz aus den *divinae institutiones* angegeben. Ich halte es, sagt er, für meine Aufgabe, daß ich „nicht durch unsere (d. h. christliche), sondern möglichst durch fremde Zeugnisse (die Lehre) beweise und darlege“ (inst. 7, 25, 1). So ist für ihn vor allem Cicero nahezu ein christlicher Prophet⁹. Und selbst den armen Lukrez, der ihm wenig Gelegenheit zur Übereinstimmung gibt, stellt er noch auf den Kopf, ob nicht doch noch ein paar Brosamen für den christlichen Tisch aus seinen Taschen fallen¹⁰. So sieht es aus. Und so könnte es verstanden werden. Aber Laktanz braucht nicht bei Lukrez betteln zu gehen. Er hat im hermetisch-platonischen philosophischen Traditionsstrom einen besseren Ausgangspunkt für seinen Weg zum Christentum. Wenn er sich mit Gegnern wie Lukrez auseinandersetzt, so tut er es deswegen, um seine Gegner dazu anzuhalten, aus ihren eigenen Schriften den Weg zur Wahrheit zu finden.

Trotz seines erklärten Zieles, mit fremden mehr als mit christlichen Zeugnissen die Lehre zu beweisen, kann nun Laktanz es nicht vermeiden, für die Erzählung von der Gründung der Kirche die Evangelien und die Apostelgeschichte zu benutzen und für die Darlegung ihrer Vollendung die Apokalypse heranzuziehen¹¹, ohne diese Quellen frei- ihr lebendiges Antlitz abzubilden, wie es sich im gelebten Leben abspiegelt und wie es zum lebendigen Tempel Gottes in der Welt gehört.“ S. 381 aber meint er, zu den schwierigeren Problemen der Schrift, der Offenbarung, der Kirche, dazu habe sein Wissen nicht gereicht.

⁸ Die Werke des Laktanz liegen in einer guten Ausgabe von S. Brandt und G. Laubmann vor, CSEL 19 und 27 (1890—1897). Die Schrift *de mortibus persecutorum* halte ich mit dem weitaus größeren Teil der Forscher für authentisch.

⁹ Vgl. inst. 6,8,6 CSEL 19,508, wo es vom christlichen Gesetz Gottes heißt: *lex... illa sancta, illa caelestis, quam Marcus Tullius... paene divina voce depinxit, und inst. 2,11,15 CSEL 19,154: quod Cicero quamvis expers caelestium litterarum vidit tamen, qui... hoc idem tradidit quod prophetae.*

¹⁰ Zu Laktanz und Lukrez S. Brandt, *Lactantius und Lucretius*, in: *Jahrbücher für classische Philologie* 37 (1891) 225—259. Mit Zitaten aus Lukrez sucht Laktanz seiner eigenen Darstellung mehr Leben und Farbe zu geben, 229. Besonders willkommen ist es ihm, daß er manchmal Verse von Lukrez als Waffe gegen den heidnischen Götterglauben benutzen kann, inst. 1,21,48 CSEL 19,87 und inst. 2,5,10 CSEL 19,105, Brandt, 229. Worte des Lukrez auf Epikur wendet er auf Christus an, inst. 7,27,6 CSEL 19,670, Brandt, 228 f.

¹¹ Als er die *divinae institutiones* in der epitome für die christlichen Leser lesbarer machte, brachte er dort fast nur mehr Zitate aus der Heiligen Schrift und ließ die Sibylle weg, Sr. M. Fr. Mc Donald in der Einleitung zu ihrer Übersetzung der inst. (Washington 1964), S. XIV. Ähnlich J. Dammig, *Die divinae institutiones des Laktanz und ihre Epitome* (Münster 1957) 191. D. bestreitet aber, daß die epitome für christliche Leser gemacht sei, S. 211 ff.

lich zu nennen. Lieber sind ihm noch die Propheten, die auch mit Namen genannt werden. Er kennt und benützt auch die vorausgegangene christliche Literatur, auch, und nicht wenig, die griechische¹². An der christlichen lateinischen Literatur übt er Kritik. Tertullian ist ihm zu schwer verständlich. Cyprian wird als Rhetor sehr gelobt, aber er habe zu viel christliche Terminologie verwendet. Die Art des Minucius Felix sagt ihm anscheinend am meisten zu. Aber dieser habe leider zuwenig geschrieben¹³. Inhaltlich ist er viel mehr abhängig, als er es zugibt, von der vorausgegangenen lateinischen christlichen Literatur. Er spricht über seine Vorgänger gleichsam nur vom literarischen Standpunkt aus und in methodischer Hinsicht. Methodisch gesehen fühlt sich Laktanz als Initiator eines neuen Weges, dessen Erfolgsaussichten er sehr optimistisch beurteilt. Er zeigt einen geraden Weg von Hermes Trismegistos und Plato zum Christentum. Wenn man ihn nachahme, werden die falschen Religionen in Kürze verschwinden (inst. 5, 4, 8).

Wieweit nun bei diesem Ausgangspunkt eine Lehre von der Kirche sichtbar werden kann, wird sich zeigen. Dies läßt sich aber jetzt schon sagen, die vorwiegend ethische und *protreptische* Ausrichtung des ganzen Werkes wird jedenfalls seiner Ekklesiologie zumindest den Stempel aufdrücken. Wir können dies ahnen, wenn das sechste Buch seiner *institutiones* überschrieben ist „de vero cultu“ und es dann darin nur um die Bestimmung der Gerechtigkeit gegen Gott und den Mitmenschen geht, wenn darin nicht etwa vom Gottesdienst, sondern z. B. ausführlich von den zwei Wegen (des Lebens und des Verderbens) die Rede ist¹⁴. Tatsächlich kann man eine ethisierende und spiritualisierende

A. Wlosok macht deutlich, daß er nicht nur die cyprianische Testimoniensammlung benützte, sondern mit griechischer Exegese bekannt war. Zur Bedeutung der nichtcyprianischen Bibelzitate bei Laktanz, in: *Studia Patristica IV* (1961) 234—250.

¹² Den Einfluß griechischer Exegese weist A. Wlosok auf, vgl. Anm. 11. L. Thomas hat einen Einfluß der griechischen kleinasiatischen Katechese bei ihm feststellen wollen, die er bei seiner Bekehrung zum Christentum empfangen hätte, vgl. Anm. 6. Seine Bekanntschaft mit Justin untersucht L. Alfonsi, *Lattanzio e Giustino*, in: *Rendiconti Istituto Lombardo Scienze e Lettere* (Milano) 82 (1949) 19—27.

¹³ inst. 5,1,22 ff. CSEL 19,402 f. Als Apologet will er das noch nicht perfekte apologetische Unternehmen des Tertullian und des Cyprian fortsetzen durch positive Darlegung der christlichen Lehre, inst. 5,4,5—8 CSEL 19,411 ff. *aliud est accusantibus respondere, quod in defensione aut negatione sola positum est, aliud instituere, quod nos facimus* 5,4,3, S. 412. Über die christlichen Quellen des Laktanz M. Gerhardt, *Das Leben und die Schriften*, S. 97 ff.

¹⁴ Der Inhalt des sechsten Buches *de vero cultu* ist in Kürze gesagt folgender: Kapitel 1—8 über die zwei Wege, 9—13 über das Gesetz der Gerechtigkeit, *iustitia*, gegen Gott und den Mitmenschen, 14—19 über die Leidenschaften, 20—23 über die Sinne, 24—25 über die Bekehrung zu Gott. Nach oftmaliger Wiederholung, daß Gott nichts als die Unschuld des Herzens als Kult fordere,

rende Darstellung des wahren cultus als durchgehende Tendenz feststellen. Monceaux meint dies als eine Denaturierung des Christentums ansprechen zu können¹⁵. Aber dann müßten wir eine solche Denaturierung auch bei den früheren Apologeten feststellen, denen Laktanz sich hier im Grunde nur beigesellt. Auch das ist nicht zu tadeln, daß der christliche Protreptiker Laktanz hier in einem Bündnis steht mit der prophetischen und philosophischen Kritik an einer weitgehend veräußerlichten und in Formeln und Praktiken abgesunkenen Religion. Es steht ja wohl fest, daß das Christentum nur an eine solcherart gereinigte Religionsauffassung anknüpfen konnte.

Aber dies nur nebenbei. Das Reden vom wahren cultus in dieser ethisierenden und spiritualisierenden Weise ist gegen die heidnische Religion gut möglich, aber er kommt in Verlegenheit, wenn er damit das christliche Kultmysterium ausdrücken soll. Begriffe wie religio, ritus, cultus mußten ihm ja dafür als unangebracht erscheinen. So redet er z. B. von der Osternacht und von den Sakramenten meist in Umschreibungen¹⁶ oder deutet an, daß es ein mysterium, sacramentum, arcanum gebe, über das er nicht sprechen wolle. Hier wäre eine ganze

vgl. inst. 6,1,4 CSEL 19,479, gesteht er als einziges Opfer ein Wortopfer zu, verbo enim sacrificare oportet deo, das Gebet des Lobes und um Erbarmung, vgl. inst. 6,25,12 f. CSEL 19,579 f.

¹⁵ P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Bd. 3, Paris 1905, S. 296; 328; 332. Gegen Monceaux wendet sich L. Thomas, *Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den „Divinae Institutiones“ des Laktanz*, S. 61, mit der These, daß Laktanz den christlichen Kult sehr wohl kannte.

¹⁶ Die Osternacht, nox quae a nobis ... pervigilio celebratur, inst. 7,19,5 CSEL 19,645, werde von den Christen gefeiert wegen (propter) der zu erwartenden eschatologischen Ankunft ihres Königs und Herrn. Die Bedeutung dieser Nacht sei eine doppelte: (die Erinnerung), daß er in ihr sowohl das Leben erhielt als auch litt, und (die Erwartung) daß er in einer Nacht einmal die Herrschaft des Erdkreises erhalten werde. cuius noctis duplex ratio est, quod in ea vitam tum recepit, cum passus est, et postea regnum orbis terrae recepturus est. Zu den Sakramenten sei vor allem auf die Taufe verwiesen, die meistens bei ihm lavacrum heißt, zu dem ein erläuterndes Beiwort gefügt wird, obwohl er auch die Neuschöpfung baptismus kennt. Ch. Mohrmann, *Les éléments vulgaires du Latin des chrétiens*, in: *Vigiliae Christianae* 2 (1948) 167. L. Thomas, *Die Sapientia als Schlüsselbegriff*, stellt die Kenntnis des christlichen Kultes und der Sakramente bei Laktanz heraus, S. 61 ff., verweist aber auch darauf, daß bei ihm die Arkandisziplin bezeugt ist. Als Beweis dafür wird mit Recht vor allem inst. 7,26,8—10 CSEL 19,667, angeführt. Dort heißt es, die Christen müßten das mysterium treu verbergen. Sie verteidigten deswegen das arcanum Gottes nicht öffentlich, sondern ließen es geschehen, daß diese Verschwiegenheit ihnen als schlechtes Gewissen ausgelegt würde. Beachtenswert ist auch, daß die Häufigkeit des Gebrauches eines anscheinend spezifisch christlichen Begriffes durchaus nicht eindeutig ist. „Sacramentum“ ist in der epitome durch Umschreibungen ersetzt und dabei doch, was den christlichen Inhalt angeht, präzisiert. Vgl. die folgende Anm.

Reihe von Wortstudien zu machen, die sich nicht allein auf die Worte *sacramentum* und *mysterium*¹⁷, sondern vor allem auch auf die Begriffe *religio*, *ritus*, *cultus* erstrecken müßten. Die eben angedeutete Unschlüssigkeit des Laktanz in bezug auf den christlichen Sprachgebrauch mag seine Entscheidung, nur protreptische Schriften für das Christentum zu verfassen, nicht unwesentlich beeinflußt haben. Er konnte die Gebildeten nur hinführen bis zu den Toren des Baptisteriums. Dort mochten sie andere übernehmen und in das *arcanum* einführen¹⁸. Es wäre sehr voreilig, wollten wir sagen, Laktanz kenne nur ein solches Christentum, wie er es in seinen protreptischen Schriften darstelle. Wir haben Grund anzunehmen, daß Laktanz über vieles, was er theologisch von der Kirche wußte und glaubte, in seinen Büchern gar nicht schreiben wollte. Wir stehen darum gleichsam immer bloß im Vorraum und können nur durch ein schweres Gitter in den Kirchenraum hineinschauen. Da gibt es nun eine Reihe von *Bildern* und *Beschreibungen* für die Kirche. Sie ist eine neue Schöpfung, der Tempel Gottes, die himmlische Hürde, die Stadt und das Volk Gottes und steht sicher auch in Beziehung zu dem Reiche Gottes. Sie ist ein *corpus* im juristischen Sinn. Es wäre ein ergebnisarmes und uferloses Unterfangen, aus diesen Begriffen, Bildern und Beschreibungen eine systematische Lehre machen zu wollen. Kirche ist bei Laktanz etwas, was *geschehen* ist und geschieht. Nur die historische Perspektive, die auch Laktanz selbst hat, gewährt auch uns einen Durchblick.

In der Schrift *de mortibus* dürfen wir einen Blick tun auf die Zeit des *Anfangs* der Kirche (*principium ex quo est ecclesia constituta, de mortibus* 1). Die Frage wird ähnlich auch in den *institutiones* und in der *epitome* behandelt¹⁹. Die Gründung der Kirche erfolgte nach Ostern und vor der Himmelfahrt. Die Darstellung schließt sich inhaltlich an die Evangelien und die Apostelgeschichte an. Die Gründung der Kirche besteht in einem Sammeln der geflohenen Jünger, in einem Ausrüsten mit Wundermacht, in einem Befehl zur Predigt des Evangeliums. Interessant ist vielleicht, daß Pfingsten nicht erwähnt wird.

¹⁷ V. Loi, *Per la storia del vocabolo „sacramentum“: „sacramentum“ in Lattanzio*, in: *Vigiliae Christianae* 18 (1964) 85—107; *ders.*, *Il termine „mysterium“ nella letteratura latina cristiana prenicena*, in: *Vigiliae Christianae* 20 (1966) 25—44; 32 ff. Über den christlichen Sprachgebrauch des Laktanz *Ch. Mohrmann*, *Les éléments vulgaires du Latin des chrétiens*, in: *Vigiliae Christianae* 2 (1948) 163 ff.; 165—176.

¹⁸ Es gibt ein *arcanum*, das nicht einmal aus Gründen der Selbstverteidigung preisgegeben wird, inst. 7,26,8—10 CSEL 19,667. Vgl. Anm. 16. In dieser Rücksicht sind dem apoletischen Werk des Laktanz Grenzen gesetzt. Dazu kommt, daß er mit seiner Vorliebe für die klassischen literarischen Formen sich selber zusätzlich Beschränkungen und Erschwernisse auferlegte. Die Bedeutung des Laktanz liegt vorwiegend darin, daß er das Christentum zu präsentieren vermochte in einer Form, die die gebildete Welt verlangte, *M. Pellegrino*, *Lattanzio*, in: *Enc. Catt.* 7 (1951) 953.

¹⁹ inst. 4,20,1 f. CSEL 19,564. epit. 42,5 CSEL 19,720.

Der Heilige Geist wird von Christus den Jüngern nach seiner Auferstehung gegeben, und dies bedeutet Ausrüstung mit Kraft und Macht, *virtus* und *potestas*²⁰. Dadurch wird die Einrichtung und Ordnung, *disciplina* und *ratio*²¹, der neuen Gemeinschaft gesichert. Daß die Predigt des Evangeliums geordnet (*ordinata*) sein müsse, wird auch sonst betont²². In den *institutiones* sieht er sich sogar gezwungen, auch inhaltlich auf die *ordinata praedicatio* einzugehen. Man müsse nämlich wissen, daß dies die wahre katholische Kirche sei, in der es Bekenntnis und Buße gebe (*inst.* 4, 30, 13). Dies ist gegen den unbarmherzigen Novatianismus gesagt. In Auseinandersetzung mit den Häretikern bekommt die Kirche den Beinamen die katholische (*inst.* 4, 30, 13; 4, 30, 11). Die Sekten brechen die Eintracht des heiligen *corpus*, der die Kirche ist²³. Gegenüber den Sekten wird gesagt, daß die katholische Kirche Quelle der Wahrheit, Heimstätte des Glaubens und der Tempel Gottes sei. Und in diesem Zusammenhang wird die Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche in folgendem Bilde ausgedrückt: Wenn jemand nicht in diesen Tempel eintritt oder aus ihm fortgeht, ist er abgeschnitten von der Hoffnung des Lebens und der Erlösung²⁴.

Kehren wir wieder zum Anfang der Kirche zurück. *Ecclesia* heißt nur das durch Christus aus allen Völkern gerufene neue *Volk* Gottes, das an die Stelle des früheren untreuen Judenvolkes getreten ist. Die Geschichte des früheren Volkes ist aber von Bedeutung, denn vieles, was Gott an dem früheren Volke tat, war ein Vorzeichen dessen, was er an seinem jetzigen und kommenden Volke tun wird. So begann die Geschichte des früheren Volkes damit, daß er es aus Ägypten befreite²⁵. Diese Heilstat am Anfang der Geschichte des alten Volkes wird ihre Parallele finden am Ende dieser Weltzeit, wenn dann Gott sein Volk

²⁰ Von dem Geben des Geistes sagt er nichts in *de mortibus* 2,2 ff. CSEL 27,174, obwohl dort von der Himmelfahrt die Rede ist. Nach den *institutiones* und der *epitome* gibt Christus den Geist nach seiner Auferstehung, (unmittelbar) vor seiner Himmelfahrt. *discedens instruxerat eos virtute ac potestate*, *inst.* 4,21,2 CSEL 19,367. *ordinata evangelii praedicatione per totum orbem inspiravit in eos spiritum sanctum ac dedit eis potestatem mirabilia faciendi... ac tum demum quadragesimo die remeavit ad patrem sublatus in nube*, *epit.* 42,5 CSEL 19,720 f.

²¹ *ordinavitque eos et instruxit ad praedicationem dogmatis ac doctrinae suae disponens testamenti novi sollemnem disciplinam, de mortibus* 2,2 CSEL 27,174. Er rüstete sie aus *virtute ac potestate*, quo posset novae adnuntiationis *ratio fundari et confirmari*, *inst.* 4,21,2 CSEL 19,367.

²² *epit.* 42,5 CSEL 19,720.

²³ *inst.* 4,30,1 ff. CSEL 19,394 ff. *populus dei scissus est (4,30,1) ... quod plurimae sectae haberent existere quae concordiam sancti corporis rumperent (4,30,2) ... ecclesiam dissiparent (4,30,4)*.

²⁴ *a spe vitae ac salutis alienus est, inst.* 4,30,11 CSEL 19, 396. *in quo (= templo) si quis non sacrificaverit, immortalitatis praemium non habebit*, *inst.* 4,14,2 CSEL 19,325.

²⁵ *inst.* 4,10 CSEL 19,301 ff.; 7,15 CSEL 19,631 ff.

aus den Bedrängnissen der Endzeit herausführen wird (inst. 7, 15). Der Anfang der Kirche, der mit der Sendung Christi zusammenfällt, gehört überhaupt hinein in die viel ältere Geschichte der Bemühungen Gottes um ein Volk unter den Menschen. Die Zusammenrufung der Kirche ist das letzte und glanzvollste Kapitel in der Geschichte dieser Bemühungen Gottes. Die Gründung der Kirche ist die Erschaffung des wahren Menschen (inst. 7, 14, 15) und der Bau des wahren Tempels Gottes (inst. 4, 14, 1). So hebt sich die Kirche ab von dem früheren Volk Gottes. Einmalig und unverwechselbar ist sie entstanden aus dem *Werk Christi*. Er hat sie aus allen Völkern zusammengerufen (inst. 4, 14, 1). Wenn zwar die Grundlegung der Fundamente der Kirchen überall erst durch die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel geschah (de mortibus 2), so geht doch die Sammlung des heiligen Volkes auf Christus selber und auf seinen Erlösertod zurück. Das setzt das Bild von der Dornenkrone voraus. Einen Gedanken des 8. Buches der Sibylle aufgreifend²⁶, sagt Laktanz: ... die Dornenkrone, die seinem Haupte aufgesetzt wurde, kündigte an, daß er aus denen, die ihm wehtun, sich ein heiliges Volk zusammensammeln werde. Die Krone bedeutet nämlich das über die Erde zerstreute Volk. Wir waren die Dornen ... reich an jeder Untat ... Aber herausgelesen aus den Hecken und Dornsträuchern, umgeben wir das heilige Haupt Gottes ... Wir krönen ihn zum König der Welt und zum Herrn aller Lebendigen²⁷. Aus denen, die wehtun, ist ein heiliges Volk geworden, die Kirche. Sie ist die Dornenkrone des Herrn und zugleich seine Königskrone, innerlichst mit seinem Schicksal auf Erden und mit seinem von da an bleibendem Königtum verbunden.

Auch im Bild vom Tempel kommt unter einer vielfältigen Anwendung dies als die Hauptsache zum Vorschein, daß die Kirche das Werk Christi ist. Die Kirche ist der wahre *Tempel*, den Christus gebaut hat. Wenn Laktanz von diesem Tempel spricht, der ausdrücklich mit dem Volk Gottes und ausdrücklich öfter mit der Kirche identifiziert wird²⁸, dann benützt er immer wieder die Gelegenheit, vor allem gegen die heidnische Religionsvorstellung zu polemisieren, die die Tempel so wichtig nahm. In diesem Sinn sagt er dann betont: Der Tempel Gottes

²⁶ Oracula Sibyllina 8,294 f. GCS 8,160: Der Erlöser werde eine Dornenkrone tragen, ἕκ γὰρ ἀκανθῶν τὸ στέφος ἐκλεκτῶν αἰώνιον ἔστιν ἄγαλμα.

²⁷ nam corona spinea capiti eius imposita id declarabat, fore ut divinum sibi plebem de nocentibus congregaret. corona enim dicitur circumstans in orbem populus. nos autem, qui ante cognitionem dei fuimus iniusti, spineae id est mali ac nocentes eramus, ignorantes quid esset bonum, et a iustitiae notione atque operibus alieni omnia scelere ac libidine polluebamur. electi ergo ex dumis et sentibus sanctum dei caput cingimus, quia convocati ab ipso et circumfusi undique ad eum magistro ac doctore deo adsistimus regemque illum mundi et omnium viventium dominum coronamus, inst. 4,26,21—25 CSEL 19,380 f.

²⁸ inst. 4,13,26 CSEL 19,524; 5,2,2 CSEL 19,405; epit. 61 CSEL 19,747 f.; de mortibus 2,6 CSEL 27,174 f.

ist der Mensch, der Tempel ist das Volk Gottes, der wahre Tempel ist die Kirche²⁹. Die Heiden ließen *devotio, fides, religio* im Tempel und mit dem Tempel zurück (inst. 5, 19, 27). Der Christ soll Gott immer in seinem geweihten Herzen bei sich haben, denn er ist selbst ein Tempel Gottes (inst. 6, 25, 14 f.). Bei dieser Klarstellung kann er auch an die Kritik der Propheten an den mißbräuchlich überbetonten äußeren Formen der Religion anknüpfen. Aber er geht darüber hinaus, wenn er den Salomonischen Tempelbau als ein Mißverständnis hinstellt. Die Botschaft Gottes, die er durch den Propheten Nathan an David gesandt habe, sei falsch verstanden worden. Wenn es dort hieße, nicht David, sondern sein Sohn werde Gott einen Tempel bauen, dann sei mit diesem Sohn nicht Salomon, sondern der Erlöser, der Davidssohn, gemeint gewesen. Von ihm werde gesagt, daß er Gott den Tempel bauen werde³⁰. Ja alle Propheten hätten vorhergesagt, daß Christus einen ewigen Tempel für Gott bauen werde, der die Kirche genannt wird (inst. 4, 14, 1). Der Tempel Salomons, von Menschenhand gebaut, sollte auch durch Menschenhand wieder zusammenstürzen (inst. 4, 13, 26). Das Haus, das er baute, erlangte den Glauben nicht. Die Kirche erlangte den Glauben, die Kirche, die der wahre Tempel Gottes ist (inst. 4, 13, 26), das gläubige Haus (*domus fidelis*) und der unsterbliche Tempel, in dem jeder opfern muß, wenn er die Unsterblichkeit erlangen will (inst. 4, 14, 1). Für den Bau dieses Tempels sandte Gott Christus auf Erden, daß er den Tempelbau abstecke (inst. 4, 11, 11). Er hat den großen und ewigen Tempel gebaut, und er hat darin auch das ewige Priestertum. Keiner kann außer über ihn in den Tempel eintreten und vor das Angesicht Gottes kommen (inst. 4, 14, 3). Er ist das Tor des mächtigen Tempels, das Tor des Lebens (inst. 4, 29, 15), ja er ist der Tempel selbst³¹. Soweit Laktanz.

Wenn nun Christus das Tor zum Tempel ist, ja der Tempel selbst, so kann damit nur mehr die *Gemeinschaft* mit Gott selber hier als Tempel bezeichnet werden. Dann sind wir schon fast bei der Auffassung des Sehers der Apokalypse, der vom himmlischen Jerusalem schreibt: Einen Tempel sah ich nicht in ihr, denn ihr Tempel ist der Herr (Apok. 21, 22). Der Anwendungsbereich des Ausdrucks *templum* reicht von der konkreten Kirche unter Nero, auf die dieser wie ein wildes Tier losprang, um „den himmlischen Tempel“ zu zerstören (mort. 2, 6), bis zu der himmlischen Gemeinschaft mit Gott. Für die Kirche als Bauwerk gebraucht Laktanz weder das Wort *ecclesia* noch das Wort *templum*, sondern *conventiculum*, eben Versammlungsstätte³². Im Gebrauch des

²⁹ Für diese polemische Betonung vgl. inst. 1,20,23 CSEL 19,75; 4,13,26 CSEL 19,324; 5,8,4 CSEL 19,421; 5,19,27 ff. CSEL 19,466 f.; 6,25,14 f. CSEL 19,580; epit. 61,10 CSEL 19,748; de ira Dei 24, 14 CSEL 27,152; de mortibus 15,7 CSEL 27,189.

³⁰ inst. 4,13,22 ff. CSEL 19,522 ff.; 4,10,1 CSEL 19,501; 4,25,2 CSEL 19,575 f.

³¹ inst. 4,18,4 CSEL 19,549 im Anschluß an Joh. 2,21: er aber redete vom Tempel seines Leibes.

³² inst. 5,11,10 CSEL 19,435; de mortibus 15,7 CSEL 27,189. H. Koch, Der

Wortes *templum* ist jener die Religion spiritualisierende Akzent festzustellen, den wir bei Laktanz schon kennen. Religion ist *templum*, reale Gemeinschaft mit Gott in der zukünftigen Stadt Gottes, die einen Tempel überflüssig macht. Daneben aber ist der Tempel auch ein Bild für das Werk Christi, das er in dieser letzten Zeit für Gott auf Erden aufgerichtet hat, ein Bild für seine Kirche.

Wir kommen zu einem letzten Begriff, der hier betrachtet werden muß: *regnum dei*, *Reich Gottes*. Laktanz unterscheidet, wie man dies schon sehr ausdrücklich seit Justin tat, eine zweifache Ankunft Christi, die eine bei seiner Geburt, die zweite Ankunft zum Gericht und zur Übernahme der Herrschaft³³. Weil nun die erste Ankunft in Niedrigkeit geschehen war und die zweite Herabkunft in Herrlichkeit geschehen wird, war man versucht, das Reich Gottes erst mit der zweiten Ankunft in Herrlichkeit beginnen zu lassen. Laktanz sah indessen, daß Christus auch jetzt schon Macht hat, da alle Völker seinen Namen ehren, seine Herrlichkeit bekennen, seine Lehre befolgen und seine Tugend nachahmen. Er hat ein Königtum und Herrlichkeit, da alle Stämme der Erde seinen Geboten gehorchen (inst. 4, 12, 20). Aber erst wenn er als Richter wiederkehren wird, wird er wirklich die Herrschaft der ganzen Erde antreten³⁴. Jetzt ist noch nicht die Zeit gekommen, die Herrschaft auch dieser Welt zu übernehmen. Die Gerechten werden ihn herabrufen, und er wird die Herrschaft über den Erdkreis antreten³⁵.

Tempel Gottes bei Laktanz, in: *Philologus* 76 (1920) 235—238. L. Thomas, *Die Sapientia als Schlüsselbegriff...*, S. 62, vertritt dagegen die Auffassung, daß er einmal *templum* für Gotteshaus gebrauche. In inst. 6, 25, 14 CSEL 19, 580 sei das Gotteshaus gemeint, wenn er sage, *nec tantum hoc* (= das Beten) in *templo* putet sibi faciendum, sed et domi et in ipso etiam cubili suo. Gerade in diesem Kapitel 25 betont Laktanz aber die geistige Art der christlichen Gottesverehrung. Hier heißt es: *verbo enim sacrificare oportet deo*, 25, 12, S. 579. *secum denique habeat deum semper in corde suo consecratum, quoniam ipse est dei templum*, 25, 15, S. 580. Im letzten Teil des Kapitels aber werden die Eigenschaften des christlichen Opfers, das das Gebet ist, erklärt. Die Belehrung richtet sich wie immer an den Nichtchristen, der zur wahren Weisheit der christlichen Religion geführt werden soll. Diesem Nichtchristen wird gesagt, er solle nicht glauben, daß er nur in *templo* beten solle. Nein, auch zu Hause und in seinem Kämmerchen solle er beten. Er selber sei ja ein Tempel Gottes. Die durchgehende Auseinandersetzung mit der heidnischen Auffassung von Opfer und Gebet legt es nahe, in der Formulierung „*nec tantum hoc in templo*“ eine Anpassung an die Sprechweise des vorgestellten heidnischen Gesprächspartners zu vermuten. Ein christliches Gotteshaus ist hier nicht bezeugt.

³³ inst. 4, 12, 14 ff. CSEL 19, 513 ff.; 4, 16, 15 CSEL 19, 541; 7, 19, 1 ff. CSEL 19, 644 f.

³⁴ inst. 4, 12, 21 CSEL 19, 516: *tunc vere totius terrae regimen obtinebit*. inst. 7, 19, 5 CSEL 19, 645: *regnum orbis terrae recepturus est*.

³⁵ inst. 7, 17, 11 CSEL 19, 640: *exclamabunt ad deum voce magna et auxilium*

Reich Gottes ist vor allem aktiv die Herrschaft Gottes. Von Ewigkeit wollte Gott ein ewiges Reich sich bereiten, darum erschuf er die Seelen, denen er die Unsterblichkeit geben wollte (inst. 2, 10, 2). In der Erbschaft der Unsterblichkeit besteht für den Menschen passiv das Reich Gottes. Sie ist uns zuteil geworden durch den Tod Christi, nachdem das Volk der Juden enterbt worden war (inst. 4, 20, 5). An diesem Punkte hätte Laktanz die Möglichkeit gehabt, eine Verbindung von Kirche und Reich Gottes herzustellen. Denn die Kirche beginnt ja auch, wie wir uns erinnern, mit dem Tode Christi und unserer Berufung, nachdem das frühere Volk Gottes enterbt worden war. Aber Laktanz zieht keine Verbindung zwischen Kirche und Reich Gottes. Nie werden auch die beiden Begriffe ausdrücklich identifiziert. Es ist, wie wenn Laktanz auf einmal das Interesse an der Kirche verlöre und nur mehr vom Reiche Gottes sprechen wollte. Er hat jedenfalls ein starkes Interesse daran, die Herrschaft Gottes, ihr allmähliches Kommen und ihr sieghaftes Durchbrechen darzustellen. In einem fast schwärmerischen Glauben an das bevorstehende Reich Christi auf Erden scheint das Bild der Kirche zu verschwinden. Die Vorstellungen vom kommenden *tausendjährigen Reich* Christi verdrängen zuletzt jede andere Terminologie. Aber im Grunde darf man die Kirche und das Volk Gottes in dieses Reich Gottes sich integriert vorstellen. Die folgende Stelle zeigt das. Am sechsten Tag schuf Gott den Menschen, am sechsten großen Tag (d. h. im sechsten Jahrtausend) schafft Gott den wahren Menschen durch sein Wort, d. h. für Laktanz: das heilige Volk wird durch die Lehre und die Gebote Gottes zur Gerechtigkeit gebildet (inst. 7, 14, 13). Das geschieht jetzt. Und von jetzt an rechnet man sich schon die Jahre aus, wann das Reich Gottes kommen wird. Mit der Auffassung, daß der Schöpfung der Welt in sechs Tagen eine Vollendung der Welt in sechs Millenien entspreche³⁶, wird auch das Heilswerk Gottes am Menschen, die Geschichte der Kirche und der Zeitpunkt des letzten Kommens des Reiches Gottes voll überschaubar. Man rechnet und findet heraus, daß in höchstens 200 Jahren die sechstausend Jahre voll sein werden. Lak-

caeleste inplorabunt, et exaudiet eos deus et mittet regem magnum de caelo, qui eos eripiat ac liberet omnesque inpios ferro ignique disperdat. Vgl. Anmerkung 34.

³⁶ Irenäus hatte bereits diesen Gedanken ausgesprochen, Adv. haer. V, 28, 3. Als Zeit der Vollendung der Welt, d. h. als Zeit, die die Welt bestehen sollte, ergaben sich daraus 6000 Jahre. Da man mit Hilfe der Chronographie bis an den Anfang glaubte zurückgehen zu können, war auch das Ende abzusehen. So kommt Theophil, Ad Autolicum III, 28, auf eine 5695 Jahre alte Welt. Auch nach Hippolyt wird die Welt 6000 Jahre bestehen. Christus ist am Mittag des sechsten Tages gekreuzigt worden, d. h. etwa im Jahre 5500 nach Erschaffung der Welt. Etwa diese Berechnung hat auch Laktanz, wenn er meint, daß bis zum Kommen des Millenniums der Herrschaft Christi höchstens noch 200 Jahre ausstehen werden. Vgl. zur Frage A. Luneau, *L'histoire de salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde* (Paris 1954) S. 37 ff., 81 ff., 94 ff., 209 ff.

tanz gibt zu verstehen, daß dies eine Höchstzahl ist³⁷. Das Reich Christi auf Erden kann auch eher kommen. Die Mißstände der Zeit, die Vermehrung der Soldaten, die Landflucht und die Vernachlässigung der Landwirtschaft deutet er sehr konkret als Vorzeichen des Endes³⁸. Das dann kommende tausendjährige Zwischenreich Christi auf Erden wird von Laktanz breit geschildert. Diese *civitas Dei in terra* ist gekennzeichnet durch eine bunte Mischung von irdischen und göttlichen Dingen. Die zweite Ankunft Christi, das Gericht, die Versammlung der Gerechten an einem Punkt, und zwar mitten auf der Erde, wo dann die heilige Stadt gegründet wird, dies alles ist nötig für ein Zwischenreich, in dem es dann doch vorwiegend bloß um einen irdischen Triumph und um eine irdische Herrlichkeit des Reiches Gottes zu gehen scheint³⁹.

An diesem Punkt spätestens müssen wir uns wieder der Zeit erinnern, in der Laktanz schrieb. Toleranzerklärungen zugunsten der Christen wechselten mit Verfolgungsedikten gegen sie ab. Der Sieg des Christentums im Kampf um die öffentliche Anerkennung lag sozusagen in der Luft. Andererseits drohten immer wieder die schwersten Verfolgungen, die an die Apokalypse des Johannes denken ließen. Dies ist so eigentlich eine Lage, die der Erwartung des tausendjährigen Reiches Christi voll und ganz entsprach. Jenes Zwischenreich, das wohl himmlische Herrschaft Christi, aber verbunden mit einem irdischen Sieg bringen sollte, konnte ohne weiteres ein entsprechender Ausdruck der zwiespältigen Hoffnungen der Christen zu Beginn des vierten Jahrhunderts sein. Es ist nicht von ungefähr, daß der Gedanke des tausendjährigen Reiches gerade von Laktanz so realistisch wie eine unmittelbar bevorstehende geschichtliche Tatsache ausgesprochen wird. Ein Einwirken der Zeitlage auf die Vorstellungen vom tausendjährigen

³⁷ *omnis tamen expectatio non amplius quam ducentorum videtur annorum*, inst. 7,25,5 CSEL 19,664.

³⁸ inst. 7,16,2 CSEL 19,635: *hi (= reges) exercitibus in inensum auctis et agrorum cultibus destitutis, quod est principium eversionis et cladis, disperdent omnia et comminuent et vorabunt*. Möglicherweise will Laktanz hier anspielen auf die politischen und wirtschaftlichen Reformen Diokletians, die er dann in der Schrift *de mortibus* offen kritisiert, vgl. besonders *de mortibus* 7 CSEL 27,179 f., wo die Vermehrung der Zahl der Soldaten, das Verlassen der Acker, die Teilung des Reiches und die unersättliche Gier im Fordern von Abgaben dem Diokletian vorgeworfen wird. *cum disperderet omnia*, 7,1; *orbem terrae... subvertit*, 7,2; *in quattuor partes orbe diviso et multiplicatis exercitibus... 7,2; consumptis viribus colonorum desererentur agri et culturae verterentur in silvam*, 7,5.

³⁹ Die Beschreibung dieses Enddramas beginnt mit dem Zerfall des Römerreiches, inst. 7,16 f. CSEL 19,635 ff. Die Herrschaft des bösen Verfolgers, der später als der Antichrist bezeichnet wird, 7,19,6 CSEL 19,645, kommt auf der Erde zur Entfaltung ebenso wie auch die Gläubigen auf Erden bedrängt werden und der König Christus, den die Christen aus dem Himmel erwarten, auf die Erde herabsteigen, inst. 7,19 ff. CSEL 19,644 ff. und hier sein Reich aufrichten wird.

Reich beweist auch die Beobachtung, daß nach der konstantinischen Wende eine solche realistische Interpretation verschwindet⁴⁰. Der Grund für den Irrtum des Laktanz ist nicht etwa bloß eine Tradition, in der er steht, auch nicht etwa allein eine gewisse theologische Primitivität. Die Veranlassung zu diesem Irrtum lag wohl auch in den schwierigen Zeitumständen, in denen er lebte.

Mit dem politischen *Umschwung* unter Konstantin scheint das so greifbar nahe irdische Reich Christi für Laktanz seine Konturen verloren zu haben. Loi hat mit Recht zwei verschiedene Haltungen zum Römischen Reich bei ihm festgestellt. Von einer größeren Staatsferne, ja einer gewissen Romfeindlichkeit vor Konstantin findet er unter diesem Kaiser zu einer viel positiveren Einstellung zum Römischen Reich⁴¹. Keine antirömische Auslassung der *institutiones* geht in die *epitome* über (Loi, S. 85). Loi meint eine „*revisione ideologica*“ feststellen zu können. Darin ist einiges für unsere Frage nach dem Reiche Gottes bedeutsam. Die Erwähnung des kommenden Reiches Christi auf Erden ist verschwunden (Loi, S. 88). Der aus den *institutiones* feststellbare Antagonismus des *imperator deus* zum Kaiser und der *militia* des Christen gegen den Kriegsdienst der Welt ist nicht mehr da⁴². Wie ernst dieser Antagonismus früher gemeint war, sei dahingestellt. Er war aber sicher kein bloßes literarisches Spiel. Die irdische Herrschaft Christi im tausendjährigen Reich erschien dem Laktanz zumindest zeitweise als eine naheliegende Wirklichkeit. Die konstantinische Wende hat ihn wohl aus diesem Traume aufgeweckt und, wie bei vielen anderen, auch seinen Vorstellungen vom Reiche Gottes eine neue Richtung gegeben. Diese neue Richtung ist aber nur mehr negativ festzustellen im Fehlen der früheren klaren Ausrichtung auf das irdische Reich Christi.

Wir fassen zusammen. In einem religionsphilosophischen Traditionsstrom des Platonismus und der Hermetik stehend und deren Sprache gebrauchend, hat Laktanz doch so entscheidende Vorstellungen der katholischen Tradition aufgenommen wie die von der Heilsnotwendig-

⁴⁰ Die Enderwartung hält freilich nach Konstantin noch ein ganzes Jahrhundert kräftig an. Erst Augustin und Orosius wenden sich gegen die Möglichkeit der Berechnung des Endes, B. Kötting, Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus, in: Historisches Jahrbuch 77 (1957) 125—139. Den chiliastischen Hoffnungen aber hatte zunächst die seit Konstantin veränderte Lage der Kirche in der Welt ein Ziel gesetzt, W. Bauer, Chiliasmus, in: RAC II (1954) 1078. Vgl. auch A. Vasiliev, Medieval Ideas of the End of the World: West and East, in: Byzantion 16 (1942/43) 462 ff.

⁴¹ V. Loi, I valori etici e politici della romanità negli scritti di Lattanzio. Oppositi atteggiamenti di polemica e di adesione, in: Salesianum 27 (1965) 65—133.

⁴² V. Loi, I valori... S. 88. Besonders widersprüchlich wirkt Laktanz' Einstellung zum Militär. In den inst. 6,20,16 CSEL 19,558 hieß es kategorisch: *neque militare iusto licebit*. In der epit. 56,4 CSEL 19,739 dagegen schreibt er: *fortitudo, si pro patria dimices, bonum est*.

keit der Zugehörigkeit zum corpus der katholischen Kirche. An den Toren dieser Kirche endet sein Weg der Hinführung, der von der nicht-christlichen Philosophie und christlich-gnostischer Religionsphilosophie Nordafrikas ausgegangen war. In seinem protreptischen Bemühen hatte er viele arcana der christlichen Lehre berührt und sie dem katholischen Unterricht und sozusagen der Fachtheologie überlassen. Bezeichnend für sein Programm und die Eigenart seines Weges ist es, daß die Heilsgeschichte nicht zu diesen arcana gehört. Sie ist ihm für seine protreptische Aufgabe unentbehrlich. Darin gerade sollte seine Protreptik das zwingendste Argument haben, daß der Heilsplan Gottes aufgewiesen wurde, der im Heilswerk Christi und seiner Kirche jetzt in Erfüllung ging. Um die Eindringlichkeit dieses Argumentes zu steigern, hat er dann freilich, vielleicht auch durch eine apokalyptische Stimmung seiner Zeit besonders unmittelbar vor Konstantin verleitet, die Heilszeit Christi und seiner Kirche allzuschnell in dem Triumph des Reiches Gottes aufgehen lassen. Er ahnte nicht den langen Weg einer civitas Dei in terra, der nicht bloß arcanum ist, weil man darüber nicht sprechen wollte, der vielmehr für viele um so mehr zum arcanum wird, je länger ihr Weg sich hinzieht.

Der Apostolische Protonotar Dr. Georg Heßler

Eine biographische Skizze

Von ALFRED A. STRNAD

Ludwig Vækl zum 10. Juni 1969

Unter den zahlreichen Monumenten, die bis in die Zeit der Franzosenkriege hinein in Sancta Maria ad Ripas (Maria am Gestade) in Wien, der Kirche des bischöflich Passauischen Officialates für das Land unter der Enns, zu sehen waren¹, befand sich ein roter Marmorstein mit dem Wappen eines zu Berge laufenden Hasen und eines springenden Eichhörnchens². Ein glücklicher Umstand hat uns auch den Wortlaut der dazugehörigen Umschrift überliefert, so daß wir auf diese Weise von der Grablege einer Persönlichkeit Kenntnis besitzen, die zweifellos den beherrschenden Gestalten der Epoche Kaiser Friedrichs III. beigezählt werden muß: *Anno Domini millesimo quadingentesimo octuagesimo secundo, die sabati vicesima prima mensis Septembris, in die sancti Mathei apostoli evangeliste (= 21. September) obiit reverendus in Christo pater et dominus, dominus Georgius miseratione divina tituli S. Lucie in Silice³ Sacrosancte Romane Ecclesie prespiter (!) cardinalis et episcopus*

¹ Carl Dilgskron, Geschichte der Kirche unsere liebe Frau am Gestade zu Wien (Wien 1882) 75—77, 142 f. und 224. — Zum Officialat vgl. neuestens Othmar Hageneder, Die geistliche Gerichtsbarkeit in Ober- und Niederösterreich. Von den Anfängen bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts (= Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 10) (Linz 1967) bes. 259 ff., und die Bemerkungen von Rudolf Zinnhobler, Geistliche Gerichtsbarkeit und organisatorischer Aufbau im ehemaligen Großbistum Passau, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 117 (1969) 152—155. Zur Organisation der Diözese: Josef Oswald, Der organisatorische Aufbau des Bistums Passau im Mittelalter und in der Reformationszeit, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 61, Kan. Abt. 30 (1941) 151—164.

² Vgl. die Beschreibung des Wappens bei Joseph Feil, Zur Baugeschichte der Kirche Maria am Gestade in Wien, in: Mittheilungen der k. k. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale 2 (1857) 74 nr. 19. Die Zeichnung bei Alphonsus Ciaconius, Vitae, et res gestae pontificum Romanorum et S. R. E. cardinalium 3 (Romae 1676) col. 65 nr. XVIII, zeigt bloß einen Hasen.

³ Über die Titelkirche S. Lucia in Silice (Selci, in Orfea) vgl. nur Christian Huelsen, Le Chiese di Roma nel Medio Evo (Firenze 1927) 306 nr. 348; Mariano

*Pataviensis, cuius anima requiescat in pace Amen*⁴. Heute ist diese spätgotische Steinplatte allerdings verschwunden, denn umfassende Erneuerungsarbeiten an diesem durch längere Zeit als Lebensmittel- und Futtermagazin sowie als Pferdestallung verwendeten Gotteshause in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (1818—1820) machten davor nicht halt, sondern benützten die meisten Grabsteine als Material für die Deckung des schwer beschädigten Kirchenbodens, sofern man nicht überhaupt neue Kelheimer Platten dafür eintauschte. Fleißige Hände kundiger Forscher haben jedoch noch kurz zuvor wenigstens einzelne Inschriften kopiert und auf diese Weise — wenn auch nicht immer richtig und vollständig — vor dem völligen Verluste gerettet. Schon zu Ende des 17. Jahrhunderts ließ Wiens Fürstbischof Ernest Reichsgraf von Trautson zu Falkenstein (1685—1702) die Epitaphien in den Kirchen und Kapellen seiner Residenzstadt in einem heute verschollenen — nur handschriftlich angelegten — Werke sammeln, von dem eine Reihe von Kopien angefertigt wurde, auf die sich die uns bekannten Drucke stützen⁵. Am verlässlichsten von allen ist die Zusammenstellung, welche der hochbegabte Verwaltungsjurist und historische Autodidakt Josph Feil, der seit den Tagen seiner Kindheit großes Interesse für vaterländische Topographie, Geschichte und Altertumskunde zeigte⁶, im Jahre 1857 publizierte⁷, nachdem es ihm gelungen war, bei dem bekannten Wiener Antiquar des Vormärz, Mathias Kuppitsch, eine Grabschriften-Sammlung einzusehen, die der im Jahre 1838 verstorbene Graf Ignaz Fuchs zu Puchheim und Mitterberg, ein echter Mäzen und Freund der Altertümer, durch einen Zeichner namens Gartenschmid hatte anfertigen lassen; leider fehlt von dieser heute jegliche Kunde, so daß es höchst zweifelhaft ist, ob diese wertvolle Quelle zur Wiener Lokalgeschichte, die später in Besitze der Grafen von Festetics war, überhaupt noch existiert⁸. Dieser Studie sowie den Arbeiten von Böckh⁹ und Fischer¹⁰

Armellini, *Le Chiese di Roma dal sec. IV al XIX*, 1 (Roma 1942) 273 f., und *Ottorino Montenovesi*, *Chiese e monasteri romani: S. Lucia in Selci* (o. J.). — Bei *Conradus Eubel*, *Hierarchia catholica medii aevi II* (Monasterii ²1914) 66 wird sie unter den Diakonien der Stadt geführt, doch bekleidete Heßler die Würde eines Kardinalpresbyters.

⁴ Gedruckt bei Feil 75 f. nr. 19 und *Dilgskron* 142.

⁵ Vgl. Feil 69 Anm. 1 und *Dilgskron* 250 f. nr. 118.

⁶ Feil, der 1811 in Wien geboren wurde, war seit 1854 als Ministerialsekretär im k. Unterrichtsministerium tätig. Er starb schon am 29. Oktober 1862 zu Wien. Vgl. Österreichisches Biographisches Lexikon 1815—1950, 1 (Graz—Köln 1957) 291.

⁷ Mittheilungen der k. k. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale 2 (1857) 10—17, 29—35 und 68—79.

⁸ Vgl. Feil 69 Anm. 1 und *Dilgskron* 250 f. nr. 118.

⁹ Franz Heinrich Böckh (Pseudonym für Alois Groppenberger von Bergengstamm), *Geschichte der Kirche Maria Stiegen in Wien* (Wien ²1821) nr. 11.

¹⁰ Leopold Fischer, *Brevis Notitia Urbis Veteris Vindobonae* 4 (Wien 1770) 57.

entnehmen wir, daß außer dem genannten Kardinalpriester von Santa Lucia in Silice und Fürstbischof von Passau auch dessen jüngerer Bruder, der Apostolische Protonotar und Propst von Sankt Walburg in Meschede (Sauerland) Dr. Johannes Heßler¹¹, sowie deren Mutter Agatha, die ihren beiden kurz hintereinander verstorbenen geistlichen Söhnen innerhalb weniger Wochen im Tode nachgefolgt war¹², im hohen spätgotischen Chorraum der Wiener Stiegen-Kirche unweit der Evangelien-Seite des Hauptaltars bestattet sind; leider fielen auch diese beiden schönen gotischen Wappensteine der vorhin erwähnten Säuberung und Neugestaltung dieses Gotteshauses zum Opfer¹³.

Obgleich schon vor mehr als einem halben Jahrhundert Joseph Schlect in seiner inhaltsreichen Studie über den Basler Konzilsversuch des Dominikanerpaters und Erzbischofs von Granea (Krania bei Saloniki) Andreas Zamometič das Fehlen einer Monographie dieses „eigentlichen Trägers der äußeren Politik Friedrichs III.“¹⁴, der „neben Berthold von Henneberg zu den bedeutendsten Staatsmännern des ausgehenden fünfzehnten Jahrhunderts“ gehört, bedauerte und in einem Exkurs Notizen für ein Lebensbild zusammentrug, die ihm im Laufe seiner Arbeit, vornehmlich im Vatikanischen Geheimarchiv, untergekommen waren¹⁵, hat Georg Heßler bis zum heutigen Tage noch nicht den Biographen gefunden, der sich der schwierigen und zeitraubenden Aufgabe unterzogen hätte, das weitverstreute, reichhaltige Quellenmaterial aufzuspüren, es kritisch zu sichten und aufgrund der hierbei gewonnenen Ergebnisse und Erkenntnisse eine Lebensgeschichte zu schreiben, die zugleich ein Beitrag zu einem Gemälde der Epoche des ausgehenden Mittelalters wäre, in der sich der Anbruch eines neuen

¹¹ Die Grabinschrift findet sich gedruckt bei *Feil* 74 nr. 20 und bei *Dilgskron* 145. — Über Johannes Heßler siehe unten S. 35 ff.

¹² Sie verstarb am 16. November 1482 (*an sant Othmars tag*); vgl. die Inschrift wiedergegeben bei *Feil* 74 nr. 21 und *Dilgskron* 145. Es heißt dort: *iraw Agatha von Haeszler des hochwurdigsten in Got vater fürsten und hern hern Georgen der heiligen roemischen kirchen prister cardinal et biscowen zu Passav mueter, der sol got gnaedig seyn Amen.*

¹³ Alles Nähere bei *Dilgskron* 153 ff. — Über das Gotteshaus informiert noch *Josef Löw*, *Maria am Gestade* (Maria Stiegen). Ein Führer für Heimische und Fremde (Wien 1951), ohne allerdings auf die Grabplatten einzugehen.

¹⁴ *Andrea Zamometič* und der Basler Konzilsversuch vom Jahre 1482 (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte 8 [Paderborn 1903]) 59—73 (Exkurs zum III. Kapitel). — Zur Persönlichkeit des Dominikaners und seinen Konzilsversuch außerdem *Alfred Stoecklin*, *Der Basler Konzilsversuch des Andrea Zamometič vom Jahre 1482* (Basel 1938) und *ders.*, *Das Ende der mittelalterlichen Konzilsbewegung*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 37 (1943) 8—30 bzw. *Hubert Jedin*, *Sanchez de Arevalo* und die Konzilsfrage unter Paul II., in: *Historisches Jahrbuch* 73 (1954) 95—119 sowie *Alfred Stoecklin*, *Zamometič, Andreas*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg 1965) col. 1307 f.

¹⁵ *Schlect* 59—72.

Zeitalters vorbereitete. Denn der 1907 im Druck vorgelegte „Versuch einer Biographie“ von Walter Hollweg¹⁶ kann nur als solcher gewertet werden, da hier außer den gedruckt vorliegenden Quellenwerken und Darstellungen lediglich die Archivalien einiger deutscher Städte einschließlich des Kantonatsarchivs von Basel herangezogen wurden¹⁷, während beispielsweise die aufschlußreichen und politisch wichtigen Dokumentenschätze der Bibliothèque Nationale in Paris (besonders des Fonds italien), des Dominio Sforzesco im Staatsarchiv von Mailand, des Archivio Gonzaga in Mantua oder des venezianischen Staatsarchivs noch immer als zum weitaus größten Teil unausgewertet gelten müssen¹⁸. Von erstrangiger Bedeutung sind hingegen die hauptsächlich zur Familiengeschichte der Heßlers gemachten Bemerkungen August Amrheins, die der verdienstvolle Chronist Frankens und des Bistums Würzburg im Jahre 1909 im „Archiv des Historischen Vereins für Unterfranken und Aschaffenburg“ zur Deutung dieser schon bei Lebzeiten ziemlich umstrittenen Persönlichkeit beisteuern konnte; sie werden — gleich den Nachrichten bei Schlecht — jeder biographischen Beschäftigung mit Georg Heßler und seiner Familie zugrunde gelegt werden müssen¹⁹. Auf ältere Arbeiten einzugehen, die sich mit Heßlers Lebensweg und seinem Wirken beschäftigen, verbietet der hier zur Verfügung stehende Raum, doch sei angemerkt, daß der Kärntner Jesuit Markus Hansiz (1683—1766) im ersten Bande seiner „Germania Sacra“, im Zusammenhang mit der ausführlichen Schilderung des Kampfes um die Passauer bischöfliche Kathedra, eine knappe Lebensbeschreibung geboten hat, die wegen ihres Materialreichtums und ihrer kritischen Einstellung noch immer mit Gewinn konsultiert werden kann²⁰, zumal auf ihr — leider in manchem fehlerhaft — auch neuere Darstellungen, wie z. B. Ernst Tomeks Kirchengeschichte Österreichs, aufbauen²¹.

Wenn im folgenden ein Gelegenheitsfund bekanntgemacht werden soll, der geeignet ist, mehr Licht in eine entscheidende Lebensphase des

¹⁶ Dr. Georg Heßler. Ein kaiserlicher Diplomat und römischer Kardinal des 15. Jahrhunderts. Versuch einer Biographie (Leipzig 1907).

¹⁷ Vgl. das Quellen- und Literaturverzeichnis 126—130. Ungedrucktes Material wurde in Basel, Düsseldorf, Frankfurt, Kolmar, Köln, Straßburg, Würzburg und Xanten aufgefunden.

¹⁸ Auf Dokumente aus diesen Fonds wird andernorts eingegangen werden.

¹⁹ August Amrhein, Gotfrid IV. Schenk von Limpurg, Bischof zu Würzburg und Herzog zu Franken. 1442—1455, in: Archiv des Historischen Vereins für Unterfranken und Aschaffenburg 51 (1909) 1—198, bes. 111 ff.

²⁰ Marcus Hansizius, Germaniae Sacrae tom. I. Metropolis Lauriacensis cum episcopatu Pataviensi (Augustae Vindelicorum 1727) 574—585.

²¹ Ernst Tomek, Kirchengeschichte Österreichs 2 (Innsbruck—Wien 1949) 48—51. Vgl. aber auch Josef Wodka, Kirche in Österreich. Ein Wegweiser durch ihre Geschichte (Wien 1959) 160, 177 und 428 f. bzw. ders., Heßler, Georg, in: Lexikon für Theologie und Kirche 5 (Freiburg 1960) col. 307 (mit guten Literaturangaben).

späteren kaiserlichen Premierministers zu bringen²², so darf doch nicht verabsäumt werden, die wichtigsten biographischen Daten kurz in Erinnerung zu rufen; sie sollen vielmehr um des besseren Verständnisses willen zur Illustration dieser Ausführungen herangezogen werden.

Die Zweifel an Georgs Herkunft und Abstammung, die Hansiz von einem *locus obscurus* und *intimae sortis genitor*, einem Vater aus niedrigstem Stande, sprechen ließen²³, während der Basler Kaplan und Chronist Hans Knebel ihn gar als Sohn eines Würzburger Kirchenfürsten bezeichnete²⁴, dürfen aufgrund der bei Amrhein gesammelten Nachrichten als überholt gelten: Georg Heßler ist vielmehr der zweitälteste Sohn des Würzburger Schultheißen und bischöflichen Amtmannes Hans († ca. 1470) und dessen Ehefrau Agatha gewesen, deren Familienzugehörigkeit nicht feststeht²⁵. Auch das Jahr seiner Geburt ist nach wie vor unbekannt, doch wird man am ehesten mit Amrhein an die Zeit um 1427 denken müssen²⁶. Denn wenn gelegentlich des Streitens um das Bistum Passau der Pfarrer von St. Martin am Techelsberg (Kärnten), Jakob Unrest, in seiner „Österreichischen Chronik“ die Bemerkung machte, der kaiserliche Kandidat sei *eyn gar alter mann, der die sel an dem arm trueg*²⁷, so wird man diese Äußerung wohl so zu verstehen haben, daß Heßler damals bereits das fünfzigste Lebensjahr überschritten hatte und sein Gesundheitszustand keinesfalls mehr der beste war²⁸. Bereits bei seinem letzten Rom-Aufenthalt anlässlich der Verleihung des Kardinalspurpurs, der feierlichen Mundöffnung durch den Papst und der Bischofsweihe in der Ewigen Stadt im Winter 1480 hatte

²² Dazu vgl. besonders *Schlecht* 72, *Amrhein* 136 f. und *Hollweg* 115—120, der die Kardinäle Meckau, Lang und Klesl mit ihm vergleicht.

²³ *Hansizius* 574, der sich dafür auf *Ciaconius* 3, col. 65 beruft. Vgl. auch *Lorenzo Cardella*, *Memorie storiche de' Cardinali della Santa Romana Chiesa* 3 (Roma 1793) 204—206.

²⁴ *Basler Chroniken* 3, hrsg. von *Wilhelm Vischer* (Leipzig 1887) 177, wo Heßler *spurius, magnus truiator et mendax homo, ab omnibus malum testimonium habens, quem tamen d. Fridericus imperator pro cardinali habere voluit* bezeichnet wird und ebd. 211, wo es heißt: ... *imperator instetit ... pro quodam spurio filio, quondam episcopi Herbipolensis nomine Haseler, ut idem fieret cardinalis ...*

²⁵ *Amrhein* 125 und *Hollweg* 1; auch *Schlecht* 59 f. vertritt diese schon bei dem Würzburger Historiker *Ignaz Grop*, *Lebensbeschreibung des hl. Kiliani* etc. (Würzburg 1738) 149 zu findende Ansicht.

²⁶ *Amrhein* 125 und bei *Wodka*, Heßler, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 5, col. 307, während *Hollweg* 1 diese Frage unbeantwortet läßt.

²⁷ *Jakob Unrest*, *Österreichische Chronik*, hrsg. von *Karl Großmann* (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, Nova Series XI* [Weimar 1957]) 124. — Zu diesem Ausspruch vgl. *Johann Andreas Schmeller*, *Bayerisches Wörterbuch* 2 (München 21877) col. 256.

²⁸ Zum Gegenstand informiert ausführlich: *Adolf Hofmeister*, *Puer, iuvenis, senex*. Zum Verständnis der mittelalterlichen Altersbezeichnungen, in: *Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte des Mittelalters*, Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht (München 1926) 287—316.

sein Allgemeinbefinden Anlaß zu Besorgnis geboten. Auf der Heimreise war Heßler, der sich schon in Rom nicht gesund gefühlt hatte, dann von einem derart heftigen Unwohlsein befallen worden, daß man ihn am Tiber bereits totsagte, wie ein Chronist berichtet, der dem deutschen Kirchenfürsten allerdings nicht günstig gesinnt war²⁹: *Calendis Maiis, que die lune evenerunt, cardinalis Hesler, tituli sancte Lucie in Silice, cum fuisset aliquot dies non satis firma valetudine, ut sue salutis consuleret, ab Urbe recessit, in Germaniam, natalem patriam, reversurus. Florentie et Bononie, ut est postea intellectum, adeo est ingravata egritudo, ut Romam allatus fuerit de obitu nuntius; vanus nihilominus, nam paulo post in Germaniam pervenit incolumis*³⁰.

Georg Heßler hatte noch fünf Brüder und eine Schwester, welche sich mit einem gewissen Mettelbach verehelichte. Ein Sohn aus dieser Verbindung mit Vornamen Johannes wird im Jahre 1480 bereits Magister in artibus genannt und als Neffe des Kardinals (... *dilecti filii nostri Georgii ti. S. Lucie in Silice presbyteris cardinalis nepos*) und Kleriker des Würzburger Bistums von Papst Sixtus IV. für den Besitz zweier Benefizien dispensiert³¹. Kurz danach, am 1. März 1481, verließ ihm der gleiche Papst die von seinem Oheim Johannes Heßler resignierte Anwartschaft auf die Dechantei der Apostelkirche zu Köln; 1483 urkundet er als *doctor decretorum* und Kanonikus zu Köln³².

Während der älteste der Brüder, Philipp, und der jüngste, Pan-

²⁹ Jacopo Gherardi da Volterra, kurzweg „il Volaterranus“ genannt, der als Sekretär des Kardinals Jacopo Ammannati begann, später eine Vertrauensstellung bei Sixtus IV. einnahm, von 1487 bis 1490 Nuntius in Florenz und Mailand war und 1516 als Bischof von Aquino in Rom verstarb. Vgl. über ihn nur *Enrico Carusi*, *Dispacci e lettere di Giacomo Gherardi, nunzio pontificio a Firenze e Milano, 11 settembre 1487 — 10 ottobre 1490* (= *Studi e Testi* 21 [Roma 1909]).

³⁰ Il Diario Romano di Jacopo Gherardi da Volterra, a cura di *Enrico Carusi* (*Rerum Italicarum Scriptores* XXIII/3 [Città di Castello 1904]) 15. — Vgl. dazu noch unten S. 46, Anm. 96.

³¹ Archivio Segreto Vaticano (= fortan ASV), Reg. Lat. 818 fol. 71^v—72^v: *dilecto filio Iohanni Mettelbach, clerico Heripolensis diocesis*; datiert vom 28. Dezember 1480 und *gratis pro nepote domini cardinalis* ausgefertigt. Regest bei *Theodor J. Scherg*, *Franconia aus dem Vatikan, 1464—1492*, in: *Archivalische Zeitschrift* NF 19 (1912) 118 n. 770. — Vgl. *Amrhein* 125.

³² ASV, Reg. Vat. 612 fol. 162^r—164^v vom 1. März 1481; ebenfalls *gratis pro nepote cardinalis* (Regest bei *Scherg* 125 n. 786). Als *doctor decretorum* erscheint Mettelbach in der Papsturkunde vom 20. Februar 1483 (ASV, Reg. Lat. 828, fol. 296^r—297^v; *Scherg* 150 f. n. 886). Vgl. noch *Kasimir Hayn*, *Aus den Annaten-Registern der Päpste Eugen IV., Pius II., Paul II. und Sixtus IV. (1431—1447, 1458—1484)*, in: *Annalen des Historischen Vereines für den Niederrhein* 61 (1895) 175 n. 576 und 176 n. 583 bzw. *Amrhein* 125. — *Johannes Mettelbachs* Bruder *Konrad* war päpstlicher Familiare und Tabellar Sixtus' IV. (*Scherg*, in: *Archivalische Zeitschrift* 17 [1910] 242 n. 391 und ebd. 19 [1912] 144 n. 862).

kraz, weltliche Berufe ergriffen und sich verheirateten³³, wurden die vier anderen Söhne des Würzburger Schultheißen alle Geistliche. Johannes, der nach Georg um das Jahr 1430 wohl zu Bamberg geboren wurde, bezog zusammen mit diesem im Sommersemester 1447 die Universität Leipzig, später die von Köln, kam bald danach in den Besitz eines Kanonikates am Neumünsterstift zu Würzburg³⁴ und läßt sich 1451 als Hörer an der Universität Heidelberg nachweisen, wohin ihm Georg nach wenigen Wochen folgte³⁵. 1454 gingen beide an die Hohe Schule der Jurisprudenz nach Pavia, wo Johannes zum Lizentiaten promovierte; später erwarb er auch den Doktorgrad in Zivilrecht³⁶. Im Gegensatz zu Georg, der sich nach Vollendung seiner Rechtsstudien nach Rom wandte, trat Johannes in die Dienste des Habsburgers, des Erzherzogs Albrecht VI. von Österreich, als dessen Vertreter er zusammen mit dem Grafen Rudolf von Sulz im Frühjahr 1459 in Siena Papst Pius II. Obedienz leistete³⁷. Auch auf dem von diesem Papst nach Mantua einberufenen Fürstenkongreß im Herbst desselben Jahres war Johannes als Gesandter des Habsburgers anwesend, denn hier erhielt er von Pius II. Provision mit dem Kanonikat bei St. Viktor in Mainz, das infolge des Ablebens des Johannes von Lysura, *capellanus noster et palatii apostolici causarum auditor*, vakant geworden war und 10 Mark Silbers jährlich einbrachte³⁸. Ein Jahr später wurde ihm im Vergleichswege die

³³ Über Philipp, der 1449 Margareta Winter, Tochter des verstorbenen Klaus Winter von Wintershausen, ehelichte und über Pankraz, der 1470 mit Taxnachlaß *ob honorem domini Georgii Hesseler, quia suus frater* an der Kölner Universität immatrikuliert wurde (Hermann Keussen, Die Matrikel der Universität Köln I [= Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde VIII, (Bonn 1928)] 800 n. 324, 20); alles Weitere bei *Amrhein* 123—125 und 143.

³⁴ Dazu *Amrhein* 137—140; ferner *Georg Erler*, Die Matrikel der Universität Leipzig I (= Codex diplomaticus Saxoniae regiae II/16 [Leipzig 1895]) 159 und *Keussen* I, 532 n. 246, 32.

³⁵ *Gustav Toepke*, Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386—1662, I (Heidelberg 1884) 267 mit dem Eintrag: *Johannes Hesler de Erbipoli, canonicus ad s. Iohannem extra muros Erbipolensis*. — Über Georgs dortigen Studienaufenthalt unten S. 41.

³⁶ *Amrhein* 157 f. — Pius II. nennt ihn 1459 *in decretis licentiatus*, während er sich 1465 selbst als *legum licentiatus* bezeichnet; erst am 13. Dezember 1474 erscheint er als *doctor legum*.

³⁷ Dazu außer *Georg Voigt*, Enea Silvio de'Piccolomini als Papst Pius der Zweite, und sein Zeitalter 3 (Berlin 1865) 59 noch *Ludwig Freiherr von Pastor*, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters II (Freiburg 1895) 44 und *Alfred A. Strnad*, Johannes Hinderbachs Obedienz-Ansprache vor Papst Pius II. Päpstliche und kaiserliche Politik in der Mitté des Quattrocento, in: Römische Historische Mitteilungen 10 (1967) bes. 109 f.

³⁸ Die Provision erfolgte 11. September 1459 in Mantua (ASV, Reg. Vat. 472, fol. 228r-v; teilweise gedruckt bei *Schlecht* 63 f.). In Reg. Vat. 499, fol. 96v findet sich ein Paßbrief für Graf Rudolf von Sulz und Johannes Heßler.

Propstei des Neumünsterstiftes in Würzburg überlassen, doch konnte er sich gegen den tatsächlichen Inhaber derselben, den Würzburger Domherrn Albrecht Graf von Wertheim, nicht durchsetzen, so daß alle von ihm getroffenen Verfügungen unwirksam blieben³⁹. Als Entschädigung erwirkte er dafür bei Papst Paul II. im Jahre 1467 seine Provision mit der Dechantei des Apostelstiftes zu Köln, der Propstei des Stiftes Verden und der Pfarrei zu Bühel in der Bamberger Diözese, um die er aber teilweise noch zu prozessieren hatte⁴⁰. Erst 1469 kam er in den tatsächlichen Besitz der Kölner Pfründe, worauf er auch in das Kapitel der Domkirche aufgenommen wurde und mit der Propstei Meschede sein Auslangen finden sollte⁴¹. Als solchem gab ihm Kaiser Friedrich III. gelegentlich seines letzten Aufenthaltes im Reich, am 19. Januar 1475 in Andernach, einen Rat- und Dienstbrief⁴² und ernannte ihn kurze Zeit später auch zum Beisitzer des königlichen Kammergerichtes, weshalb Johannes nach Wien übersiedelte, wohin auch sein Bruder Georg mittlerweile sein Wirken verlegt hatte⁴³. Von diesem wurde ihm auch

oratores dilecti filii nobilis viri Alberti archiducis Austrie ad nos missos ad presens ad proprias partes redire ... personaliter se conferre, der für 30 Personen ausgestellt ist und zwei Jahre Gültigkeit besaß (vgl. *Schlecht* 63). — Zum Ganzen noch *Amrhein* 138.

³⁹ Johannes Heßler hatte die Ansprüche auf diese Propstei vom Basler Domdekan Johann Werner von Flachsland (über diesen *Paul Heigl*, Beiträge zur Geschichte Diethers von Isenburg, 1461, in: Festschrift des akademischen Vereines deutscher Historiker in Wien [Wien 1914] 95—110) abgetreten erhalten. Über Albrecht von Wertheim, der entsprechend den Statuten, die stets einen Kanoniker von Würzburg als Propst vorsahen, diese Pfründe innehatte, vgl. *August Amrhein* in: Archiv des Historischen Vereines für Unterfranken und Aschaffenburg 32 (1889) 266. Zu Heßlers Wirken als Propst *Amrhein*, Gotfrid IV. Schenk von Limpurg 138 f.

⁴⁰ ASV, Reg. Lat. 638 fol. 269^v—271^r vom 2. Januar 1467, wodurch ihm die Pfarrkirche in Bühel als *vicaria perpetua* verliehen wurde (Regest bei *Scherg* in: Archivalische Zeitschrift 16 [1909] 92 n. 193). Am. 11. März 1466 verlieh Paul II. die Propstei von Neumünster dem Würzburger Domdekan Ludwig von Weyers, nachdem Heßler durch seinen Prokurator Andreas Inderclingen in die Hände des Papstes resigniert hatte (ASV, Reg. Lat. 633, fol. 115^v—117^v; *Scherg* 78 f. n. 141; vgl. auch 85 n. 167). Dazu auch *Amrhein* 139.

⁴¹ Dazu *Hayn* 157 n. 464; 162 n. 494; 173 n. 563; 176 f. nn. 583 und 586; 181 n. 611 und 184 n. 637 sowie *Amrhein* 139. — Über Meschede, um 875 als adeliges Damenstift gegründet, seit 1310 Kanonikerstift, welches 1805 säkularisiert wurde, vgl. nur *Klemens Honselmann*, Meschede, in: Lexikon für Theologie und Kirche 7 (Freiburg 1962) col. 316.

⁴² *Joseph Chmel*, Regesta chronologico-diplomatica Friderici III. Romanorum imperatoris, regis IV, 2 (Wien 1840) 674 n. 6945.

⁴³ Vgl. darüber ausführlich *Hollweg* 83 ff. — Als Beisitzer im Kammergericht wird er zum 27. September 1476, 17. und 22. Dezember 1478, 9. und 30. Juni 1480 genannt. Dazu: *Johann Lechner*, Reichshofgericht und königliches Kammergericht im 15. Jahrhundert, in: Mitteilungen des Instituts für Öster-

die Propstei von St. Florin in Koblenz überlassen, die ihm Papst Sixtus IV. am 11. März 1480 verlieh und deren Besitz ihn zur Resignation auf das Dekanat bei St. Aposteln zugunsten seines oben erwähnten Nefen veranlaßte⁴⁴. Zusammen mit der Mutter Agatha finden wir Johannes in den folgenden Jahren häufig im Gefolge seines zum Kardinal erhobenen Bruders, wodurch die Kosten des ohnedies recht kostspieligen bischöflichen Haushalts noch weiter anstiegen, so daß die Passauer Kanoniker darüber beredt klagten⁴⁵. Elf Tage vor Georg, ist Johannes am 10. September 1482 in Wien verstorben und als erstes Familienmitglied in der Gruft der Passauer Offizialatskirche in Wien beigesetzt worden⁴⁶. Seine Würzburger Präbende am Neumünsterstifte erhielt der Neffe Johannes Mettelbach, der am 5. Juli 1482 zum päpstlichen Akolythen ernannt worden war⁴⁷, während die Propstei von St. Florin an den kaum zwanzigjährigen Petrus Valletarii kam, den Sohn eines päpstlichen Geheimkammerers und *scriptor litterarum apostolicarum*⁴⁸,

reichische Geschichtsforschung, Erg. 7 (1907) 178 f. nn. 310 und 313; 180 n. 314 und 183 nn. 322 f.

⁴⁴ ASV, Reg. Lat. 807 fol. 43^v—44^v an die päpstlichen Kommissäre, den Bischof von Città di Castello Bartolomeo de Maraschis (*Eubel* II, 130), den Würzburger Domdekan und den Propst von St. Georg in Köln. Über letzteres Stift vgl. ausführlich *Karl Corsten*, Geschichte des Kollegiatstiftes St. Georg in Köln. in: *Annalen des Historischen Vereines für den Niederrhein* 146/147 (1948) 64 bis 150 bzw. *Anna-Dorothee von den Brincken*, Das Stift St. Georg zu Köln, in: *Mitteilungen aus dem Stadtarchive von Köln* 51 (1966). — Bei *Anton Diederich*, Das Stift St. Florin zu Koblenz (= *Studien zur Germania Sacra* 6, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 16 [Göttingen 1967]) fehlen sowohl Georg als auch Johannes Heßler unter den Pröpsten, doch wird zu 1481 ein „Johann Hebler“ angegeben, der mit Heßler ident sein dürfte. Vgl. ferner *Scherg* 123 n. 786 und unten Anm. 48 sowie zur Resignation Mettelbachs oben S. 34, Anm. 32 bzw. *Amrhein* 140.

⁴⁵ *Hansizius* I, 579; dazu noch *Hollweg* 119. Auch bei Hans Knebel (*Basler Chroniken* 3, 211) hören wir die Klage: *Hic* (sc. Georg Heßler) *fatuus circuit Alamaniam inferiorem et ducit secum suam matrem et scandalizat totam ecclesiam cum magno pompa*.

⁴⁶ *Feil* 74 nr. 20 und *Dilgskron* 113; vgl. oben S. 31, Anm. 11 bzw. *Amrhein* 140.

⁴⁷ Die Ernennung zum päpstlichen Akolythen in ASV, Reg. Vat. 659 fol. 35^{r-v} und fol. 199^{r-v}; sie ist *gratis pro nepote cardinalis* ausgestellt. *Amrhein* 140 schreibt fälschlich von einer Ernennung zum päpstlichen Subdiakon; vgl. jedoch schon *Schlecht* 70 Anm. 9.

⁴⁸ ASV, Reg. Vat. 624 fol. 133^v—136^r für *dilecto filio Petro Valletarii, preposito ecclesie sancti Florini in Confluentia* (zitiert bei *Schlecht* 71 Anm. 5), doch wird hier als Vorbesitzer nicht Johannes Heßler (vgl. oben Anm. 44), sondern Kardinal Georg angegeben. Nichts darüber bei *Diederich* 229, der erst für 1487—1490 den Markgrafen Friedrich von Baden als Inhaber der Propstei bringt. Über Gregor Valletarii, den päpstlichen Vertrauensmann, vgl. *Walther von Hoimann*, Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden vom Schisma

wobei allerdings noch immer der Kardinal von Santa Lucia in Silice als letzter Inhaber aufscheint.

Nur wenig ist im Gegensatz dazu über die beiden anderen, gleichfalls im geistlichen Stande lebenden Brüder zu berichten, von denen der ältere Nikolaus hieß und wie seine vor ihm geborenen Geschwister in Bamberg das Licht der Welt erblickt hatte, wohl um die Jahre 1432 bis 1435, da er 1450 im Besitze eines Kanonikates war und demnach das vierzehnte Lebensjahr bereits überschritten haben dürfte⁴⁹. Damals immatrikulierte er sich als *canonicus ecclesie s. Iohannis in Haugis, Herbipolensis* mit seinem älteren Bruder Johannes an der Kölner Artistenfakultät⁵⁰, doch verließ er diese schon bald, um in Heidelberg, später in Erfurt — hier zunächst als Hofmeister eines jungen adeligen Würzburger Kanonikers⁵¹ — seine akademischen Studien fortzusetzen, die er mit dem Grad eines *Doctor decretorum* abschloß⁵². Sein Name taucht erst 1466 wieder auf, als er als Familiare des Kardinals Francesco Todeschini-Piccolomini (. . . *dilecti filii nostri Francisci s. Eustachii diaconi cardinalis familiaris continuus comensalis*) die von Georg Heßler resignierte Kustodie am Würzburger Neumünsterstift durch Sixtus IV. erhielt⁵³. Auch in späteren Jahren scheint er in den Diensten dieses, der deutschen Nation sehr gewogenen, Kardinals⁵⁴ gestanden zu haben,

bis zur Reformation 2 (= Bibliothek des kgl. Preussischen Historischen Instituts in Rom 13 [Rom 1914]) 177 f.

⁴⁹ *Amrhein* 140—142.

⁵⁰ Gemeinsam mit drei anderen Würzburger Klerikern (*Keussen* I, 532 n. 246, 35).

⁵¹ In der Heidelberger Matrikel (*Toepke* I, 267) lesen wir: *Nicolaus Hesler de Erbipoli*, während ihn die Erfurter Matrikel als *Nicolaus Heseler de Werczebugis, canonicus Novimonasterii* ausweist (*Hermann Weissenborn*, Acten der Erfurter Universitaet I [= Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete VIII (Halle 1881)] 240, 23). Hofmeister war er bei Wilhelm Schenk von Limpurg, einem Neffen Bischof Gottfrieds IV. von Würzburg, der später Domdekan von Würzburg war (*Amrhein* 141).

⁵² Als solcher erscheint er in einer Papsturkunde vom 15. Dezember 1481; gedruckt im Auszug bei *Joseph Schlecht*, Päpstliche Urkunden für die Diözese Augsburg von 1471 bis 1488 (Augsburg 1898; auch Sonderdruck der Zeitschrift des Historischen Vereines für Schwaben und Neuburg 24, 1897) 74 n. 85; Regesten bei *Scherg* 140 n. 851 und *Wilhelm Engel*, Vatikanische Quellen zur Geschichte des Bistums Würzburg im XIV. und XV. Jahrhundert (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg I [Würzburg 1948]) 260 n. 1704. Vgl. auch *Amrhein* 142.

⁵³ ASV, Reg. Lat. 646, fol. 279^v—280^v an den Bischof von Würzburg, datiert vom 12. November 1466 (*Scherg* in: Archivalische Zeitschrift 16 [1909] 91 n. 190) und Reg. Lat. 647, fol. 140^r—141^v für *dilecto filio Nicolao Heszeler, canonico et custodi ecclesie sancti Iohannis Novimonasterii*, vom 4. November 1466 (*Scherg* ebd. 90 n. 187).

⁵⁴ Vgl. ausführlich bei *Alfred A. Strnad*, Francesco Todeschini-Piccolomini. Politik und Mäzenatentum im Quattrocento, in: Römische Historische Mit-

denn die von demselben Papste gewährten Expektanzen auf Pfründen bischöflicher Kollation in den Diözesen Mainz, Würzburg und Bamberg, auf die Propstei zu Meschede und mehrere Pfarreien gedenken seiner als *familiaris et continuus commensalis* dieses Kirchenfürsten⁵⁵. Um das Jahr 1480/81 weilte er als Orator des jugendlichen Habsburgers, Erzherzog Maximilian von Österreich, am päpstlichen Hofe, bei welcher Gelegenheit er dank seiner guten Beziehungen wiederum Privilegien und Vergünstigungen für sich erwirken konnte⁵⁶. 1479 hatte er bereits ein Kanonikat bei St. Gereon in Köln erhalten, auf das er gegen eine Jahrespension jedoch schon 1483 wieder verzichtete⁵⁷, wobei in der diesbezüglichen Papsturkunde seiner als *Nicolaus de Heslern* gedacht wird. Man wird nicht fehlgehen, daraus zu schließen, daß Nikolaus gleich seinen Brüdern von Kaiser Friedrich III. in den Adelstand erhoben worden war, doch hat sich ein Diplom bislang nicht auffinden lassen⁵⁸. Ungefähr sechzigjährig ist er wahrscheinlich in Köln am 14. November 1496⁵⁹ verstorben.

Noch kurz muß an dieser Stelle auch des fünften Sohnes des Würzburger Schultheißen gedacht werden, der auf den Namen Berthold hörte und von dessen Existenz wir erst gelegentlich seiner Immatrikulation an der Kölner Universität im Herbst 1463 unter dem Rektorate des Engelbert von Dunen erfahren. Damals wirkte der ältere Bruder Georg bereits als erzbischöflicher Rat und Kanzler am kurfürstlichen Hofe, was sich wohl auch für Berthold günstig ausgewirkt haben wird⁶⁰. 1476 erscheint er unter den Kapitularen des St.-Viktor-Stiftes zu Xanten, dessen Propst damals gleichfalls sein Bruder war⁶¹, doch fehlen weitere

teilungen 8/9 (1966) 101—425 (mit 4 Tafeln), wo Nikolaus Heßler 279 kurz erwähnt wird.

⁵⁵ ASV, Reg. Vat. 675 fol. 63r—65v für *dilecto filio Nicolao Heßler, clerico Herbipolensis diocesis*, vom 1. Juli 1476 (*Amrhein* 141). Auf die Propstei Meschede scheint er schon am 20. Juli 1480 gegen eine Jahrespension wieder resigniert zu haben (*Hayn* 176 n. 578).

⁵⁶ ASV, Reg. Vat. 675, fol. 63r, wo er *orator* Erzherzog Maximilians genannt wird; datiert mit 3. Juni 1479 (*Scherg* in: *Archivalische Zeitschrift* 19 [1912] 98 n. 690; vgl. auch *Amrhein* 142).

⁵⁷ Vgl. darüber *Amrhein* 142 und *Hayn* 177 n. 588, der eine Resignation schon zum 5. April 1481 verzeichnet. Zur endgültigen Resignation gegen Jahrespension *Scherg* 150 f. n. 886, vom 14. Februar 1485.

⁵⁸ ASV, Reg. Lat. 803, fol. 40r—41r, vom 28. April 1480, wo er noch einfach *Nicolaus Hessler* genannt wird (*Scherg* 109 n. 731), während er am 14. Februar 1483 bereits *Nicolaus de Heslern, decretorum doctor* bezeichnet wird (ebd. 150 f. n. 886).

⁵⁹ Zu diesem Tage wird er als verstorben erwähnt (*Keussen* I, 532 Note zu Nummer 35).

⁶⁰ *Bertoldus Hezeler, Erbipolensis diocesis, iur., i. et n. s. ob reverentia fratris eius cancellarii domini Coloniensis* (*Keussen* I, 704 n. 248, 58). Vgl. noch *Amrhein* 142 f.

⁶¹ *Hollweg* 62. Dort auch Näheres über den langwierigen Streit zwischen

Quellenbelege, so daß wir nicht wissen, ob er in noch jungen Jahren verstarb oder ob ihm nur die erfolgreiche Karriere seiner Geschwister versagt geblieben war.

Wie bereits angedeutet, bezogen Georg und Johannes Heßler im Sommersemester 1447 die Universität Leipzig; es scheint dies tatsächlich der erste Studienort der beiden gewesen zu sein, denn die gelegentlich geäußerte Ansicht, Georg hätte schon 1446 über ein Jahr lang in Wien studiert, da in der dortigen Matrikel ein *Georius Hesler de Nusdorf* unter den Hörern eingetragen ist⁶², läßt sich heute nicht mehr aufrecht halten⁶³. In Leipzig, wo seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts eine der Prager Alma mater nachgebildete, auf vier Fakultäten ausgeweitete Hohe Schule bestand, die insbesondere von den sächsischen Landesfürsten sehr gefördert wurde⁶⁴, hatten damals noch weitere sieben Würzburger Kleriker ihr Studium begonnen, darunter auch ein Gumpert Fabri aus der Bischofsstadt am Main, welcher höchstwahrscheinlich Hofmeister bei den Heßlern war⁶⁵. Hier blieben diese bis zum Jahre 1450, dann entschlossen sie sich, die Studien zunächst in Köln⁶⁶ und — schon nach einem weiteren halben Jahre — in Heidelberg fortzusetzen⁶⁷.

Georg Heßler und Kardinal Todeschini-Piccolomini um diese Propstei (61—63). Zum Sachverhalt noch *Wilhelm Classen*, Das Erzbistum Köln. Archidiakonat Xanten. Erster Teil (= *Germania Sacra* III/1 [Berlin 1938]) 93 ff. und *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 267 f.

⁶² Die Matrikel der Universität Wien I (1377—1450), bearb. von *Franz Gall* (= Publikationen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Sechste Reihe, 1. Abt. [Graz-Köln 1956]) 246 (Sommersemester 1446).

⁶³ Schon deshalb nicht, weil der Genannte unter der *Natio Australis* geführt wird, während die Heßlers zu den *Rhenenses* gehörten. Dies wurde von *Slecht* 59 Anm. 5, *Hollweg* 1 Anm. 2 und *Amrhein* 126 allerdings übersehen. Letzterer vermutete indes, daß der aus Nußdorf Gebürtige mit dem späteren Präfekten des passauischen Schlosses Rannriedl (N. Ö.) ident wäre (*Hansizius* 584).

⁶⁴ Dazu besonders *Friedrich Matthaesius*, Der Auszug der deutschen Studenten aus Prag 1409, in: *Mitteilungen des Vereines für die Geschichte der Deutschen in Böhmen* 52 (1914) 451—499 und 53 (1915) 58—110; *Rudolf Kittel*, Die Universität Leipzig und ihre Stellung im Kulturleben (Dresden 1925) sowie *Ludger Meier*, Studien zur Franziskanertheologie an den Universitäten Leipzig und Erfurt, in: *Franziskanische Studien* 20 (1933) 261—285 und *Gabriel M. Löhr*, Die Dominikaner an der Leipziger Universität (Vechta 1934).

⁶⁵ *Erlr* I, 159; bzgl. Johannes Heßler siehe oben S. 35, Anm. 34. Zum Ganzen *Amrhein* 126, der auch darauf verweist, daß damals Richard Treutwein (*Trutwyn*), vielleicht ein Sohn des bischöflichen Kanzlers Johannes, immatrikuliert wurde.

⁶⁶ *Keussen* I, 532 n. 246, 52 und 53 (für Johannes und Nikolaus Heßler), während Georgs Name erst zu einem späteren Zeitpunkt eingetragen erscheint (ebd. 538 n. 247, 57; unter dem Rektorate des Bernhard von Galen).

⁶⁷ *Toepke* I, 267, wo es heißt: *Georius Haeszler, canonicus Herbipolensis Novi monasterii* (unter dem Rektorate des Johannes Wenck). Bereits unter

wo bedeutende Lehrerpersönlichkeiten dem bis ins 16. Jahrhundert verlaufenden Streit zwischen dem Realismus der thomistischen Schule und dem von Marsilius sich herleitenden gemäßigteren Nominalismus ein besonderes Gepräge gaben⁶⁸. In diese Zeitspanne fällt auch die Erlangung von Georgs erster Pfründe — ein Kanonikat am Kollegiatskapitel von Stift Neumünster in Würzburg, denn in der Kölner Universitätsmatrikel wird seiner als *canonicus ecclesie s. Iohannis Novi Monasterii Herbipolensis* gedacht⁶⁹. Von großer Bedeutung für Georgs weiteren Lebensweg war es, daß er gemeinsam mit seinem Bruder Johannes — Nikolaus, der ebenfalls in Heidelberg studierte, ging damals nach Erfurt⁷⁰ — im Jahre 1454 nach Italien zog, um an der hochberühmten Juristenschule von Pavia, wo viele Deutsche ihren Studien oblagen, die rechtswissenschaftliche Ausbildung zu Füßen großer Lehrer fortzuführen und erfolgreich abzuschließen; neben seinem Bruder Johannes und dem feinsinnigen Humanisten Albrecht von Eyb, der zu den ersten Förderern deutscher Prosa zählt und als Dichter und Rhetor sich großen Ansehens erfreute⁷¹, werden ein bayerischer und drei badische Prinzen — zwei von ihnen wurden später Bischöfe von Metz bzw. von Trier⁷² — namentlich genannt⁷³. Als der Freiburger Matthäus Hummel am 18. November 1454 von neunundzwanzig Doktoren im Kirchenrecht öffentlich examiniert wurde und daraufhin aus Georgs Hand den Doktorhut erhielt, verherrlichten diese jungen Deutschen die akademische Feier

dessen Vorgänger Rudolf Fabri hatten sich Nikolaus und Johannes Heßler *de Erbipoli* immatrikulieren lassen (ebd.).

⁶⁸ Gerhard Ritter, Studien zur Spätscholastik II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1922, 7. Abhandlung (Heidelberg 1922).

⁶⁹ Keussen I, 538 n. 247, 57, mit verschiedenen Zusätzen von Händen des 15. Jahrhunderts, die auf Heßlers Karriere hinweisen.

⁷⁰ Siehe oben S. 38, Anm. 51.

⁷¹ Über Eyb vgl. nur Max Herrmann, Albrecht von Eyb und die Frühzeit des deutschen Humanismus (Berlin 1893). — Zur Bedeutung der 1361 von Kaiser Karl IV. bestätigten Rechtsschule, der Papst Bonifaz IX. 1389 eine theologische Fakultät angliederte, die bis 1859 bestand, vgl. Antonius Gattus (Gatti), Gymnasii Ticinensis historia (Mediolani 1704); Joseph Hürbin, Die Statuten der Juristen-Universität Pavia vom Jahre 1396 (Luzern 1898); Luigi Franchi, Statuti e ordinamenti della Università di Pavia (Pavia 1925); Enrico Besta, La scuola giuridica pavese nel primo secolo dopo la istituzione dello studio generale (Pavia 1925); Plinio Fraccaro, L'Università di Pavia (Küssnacht 1935) und Pietro Vaccari, Storia della Università di Pavia (Pavia 1948).

⁷² Georg von Baden, seit 11. Januar 1457 Koadjutor, wurde 2. Juli 1459 Bischof von Metz und starb als solcher am 11. Oktober 1484 (Eubel II, 190), während Johann von Baden bereits am 25. Oktober 1456 in Trier die Infel erlangt hatte. 11. September 1500 erhielt er in der Person seines Neffen Jakob einen Koadjutor; er starb am 9. Februar 1503 (ebd. 255).

⁷³ Vgl. Herrmann 423 f. und Schlecht 60.

durch ihre Anwesenheit⁷⁴. In Pavia erwarb Heßler aber auch den Grad eines *doctor utriusque iuris*, doch ist der genaue Zeitpunkt seiner Promotion bislang nicht bekannt geworden, da aus dieser Zeit noch keine Akten veröffentlicht wurden⁷⁵.

Von Pavia zog es Georg an den päpstlichen Hof, wo er von Papst Calixt III. zum Geheimkämmerer ernannt und mit mehreren deutschen Pfründen, darunter einem Kanonikat am Stifte Öhringen sowie bei St. Stephan in Bamberg und der Pfarre Dollnstein bei Eichstätt in Mittelfranken, providiert wurde⁷⁶. Er empfing damals auch die Priesterweihe aus den Händen des Bischofs von Pavia Giovanni de'Castiglione, der kurz darauf zum Kardinal erhoben wurde⁷⁷ und zu dessen Familiaren er und in der Folgezeit auch sein jüngerer Bruder Nikolaus gehörten, bevor dieser in den Haushalt des jugendlichen Nepoten Pius' II., des Kardinals Todeschini-Piccolomini, übertrat⁷⁸. Der Schutz dieses Kirchenfürsten, der als päpstlicher Legat auch in Deutschland bekannt und angesehen war⁷⁹, wurde für Georg und seine Geschwister alsbald von ungeahnter Wichtigkeit. Denn als in Würzburg auf Gottfried IV. Schenk von Limpurg († 1. April 1455) in der Person des bisherigen Dompfropstes Johannes von Grumbach ein den Heßlern wenig günstig gesinnter Adelliger Bischof wurde⁸⁰, ergoß sich dessen Zorn sogleich über den Schultheißen und dessen Familie, welche das Vertrauen des Vor-

⁷⁴ Heinrich Schreiber, Geschichte der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau (= Geschichte der Stadt und Universität Freiburg im Breisgau II/1 [Freiburg 1868]) 15 f.

⁷⁵ Rodolfo Maiocchi, Codice diplomatico dell'università di Pavia, 2 vol. (Pavia 1905—1915) reicht leider nur bis zum Jahre 1450. — Auch Hollweg 3 und Schlecht 60 sowie Amrhein 128 geben kein Datum an.

⁷⁶ Darüber ausführlich Schlecht 60 f.; Hollweg 3 und Amrhein 128. — Die Eidesleistung als cubicularius des Papstes erfolgte am 5. Mai 1456 *in manibus domini Antonii de Forlivio ad hoc deputati . . . in camera apostolica* und in Anwesenheit zweier Zeugen (ASV, Reg. Vat. 467 fol. 14v; gedruckt bei Schlecht 61).

⁷⁷ Am 26. Dezember 1456 durch Calixt III. (Eubel II, 12 n. 6). Über diesen lebenslustigen Prälaten, der am 14. April 1460 erst vierzigjährig verstarb, vgl. nur Roger Mols, Castiglione, Giovanni di, in: Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques 11 (Paris 1949) col. 1446 f. und Strnad, Todeschini-Piccolomini 136 f. und 193 bes. Anm. 157 (mit weiterer Literatur).

⁷⁸ Siehe oben S. 38 f., Anm. 54. Als Familiare der beiden Kardinäle auch in den Regesten bei Scherg in: Archivalische Zeitschrift 17 (1910) 261 f. n. 463a und in: Archivalische Zeitschrift 19 (1912) 122 n. 782 erwähnt.

⁷⁹ Der um 1420 Geborene, dem seit 1444 das Bistum Coutances und seit 1453 das von Pavia übertragen war, wurde im Winter 1453 als päpstlicher Legat zum Regensburger Reichstag geschickt; erst 1455 kehrte dieser Verwandte des berühmten Kardinals Branda de'Castiglione wieder nach Italien zurück (Mols col. 1446 f.).

⁸⁰ Johannes von Grumbach wurde am 14. April vom Kapitel erwählt und am 16. Juni 1455 von Papst Nikolaus V. als Würzburger Bischof bestätigt (Eubel II, 163).

gängers in ganz hervorragendem Maße besessen hatte. Er ließ ihnen all ihr Hab und Gut — allein in Würzburg besaßen die Heßlers drei Höfe — gewaltsam wegnehmen und verbannte sie aus dem Bereiche des Hochstiftes. Dank der Würde eines päpstlichen Geheimkammerers, mit der besondere Vorrechte und Schutzprivilegien verbunden waren, konnte Georg ungehindert nach Deutschland zurückkehren, um seinen Brüdern und Eltern in dieser schwierigen Situation beizustehen. Gemeinsam mit Johannes erwirkte er schon bald darauf einen für den Vater günstigen Spruch des Hofkammergerichtes, dem 1459 auch ein Vergleich mit dem Bischof folgte, welcher der Familie wenigstens einen Teil des Verlorenen, namentlich aber die Häuser und Weinberge zurückbrachte⁸¹.

Georg begab sich zunächst an den Hof des Mainzer Kurfürsten und nahm bei diesem Dienste an, da er im Frühjahr 1458 als Rat von Erzbischof Dietrich Schenk von Erbach aufsteht. Nach dem Ableben des erzbischöflichen Sekretärs Hermann Buttenweck übernahm er nicht bloß dessen Amt, sondern erhielt auch dessen Pfründe am Kollegiatkapitel von St. Peter und Alexander zu Aschaffenburg⁸². Allein dieses Dienstverhältnis war nur von kurzer Dauer, denn im Herbst 1458 finden wir Heßler bereits wieder am päpstlichen Hofe, wo inzwischen der einstige kaiserliche Privatsekretär Enea Silvio Piccolomini die Tiara erlangt hatte.

Dieser zeigte sich schon am 3. September 1458 Georg sehr gewogen, da er ihm, der ständiger Hausgenosse des Kardinals Castiglione *et venerabilis fratris nostri Theodorici archiepiscopi Maguntini consiliarius* genannt wird, die von diesem Kardinal resignierte Dompropstei von Worms übertrug, in deren Besitz Heßler jedoch nicht gelangen konnte, da der Wittelsbacher Prinz, Pfalzgraf Johann von Simmern-Sponheim, sie mit Erfolg für sich behauptete, so daß sich der vom Papste Providierte schließlich mit einer Jahrespension von neunzig Gulden abfinden mußte⁸³. Schon 1460 gab Georg diese *pensio* und die Pfarre Dolln-

⁸¹ Darüber alles Nähere bei *Hollweg* 4 f. und *Amrhein* 128 f.; nur kurz bei *Schlecht* 62.

⁸² *Valentinus Ferdinandus de Gudenus*, Sylloge I variorum diplomatiorum monumentorumque veterum ineditorum adhuc, et res germanicas in primis vero moguntinas illustrantium (Francofurti ad Moenum 1728) 528; *Amrhein* 129. — Über Buttenweck vgl. *August Amrhein*, Die Prälaten und Canoniker des ehemaligen Collegiatstiftes St. Peter und Alexander zu Aschaffenburg, in: Archiv des Historischen Vereines für Unterfranken und Aschaffenburg 26 (1882) 117; dort ist 258 Heßler bereits zum 21. April 1458 eingetragen; seine persönliche Aufnahme in das Kapitel erfolgte allerdings erst am 29. Mai 1458. Über dieses viel Material in: 1000 Jahre Stift und Stadt Aschaffenburg. Festschrift zum Aschaffener Jubiläumsjahr 1957 (= Aschaffener Jahrbuch für Geschichte, Landeskunde und Kunst des Untermaingebietes 4/1, 2, Aschaffenburg 1957).

⁸³ ASV, Reg. Vat. 468 fol. 170^v—172^r, vom 3. September 1459 aus Mantua; gedruckt bei *Schlecht* 62 f. (mit unrichtigem Datum). — Johann von Simmern-

stein an den Basler Domdekan Werner von Flachsland ab, wogegen dieser die Propstei von St. Johann zu Neumünster in Würzburg an Heßlers Bruder Johannes abtrat⁸⁴.

Ob Heßler persönlich am Kongreß von Mantua teilnahm, wie manchmal behauptet wurde⁸⁵, ist ziemlich fraglich, denn zur gleichen Zeit galt es, wichtige Angelegenheiten des Vaters in Ordnung zu bringen. Eines aber steht fest, daß Georg, der am 24. September 1459 auf dem Schloße Marienberg mit Bischof Johannes von Grumbach einen Vergleich abschloß, nur für kurze Zeit in Würzburg Aufenthalt nahm, dann aber sogleich in die Dienste des Bruders Kaiser Friedrichs trat, welcher ihn auch zum Beisitzer im Reichskammergerichte vorschlug; damals immatrikulierte er sich — natürlich nur ehrenhalber — auch an der Wiener Universität, wie der Eintrag in der Matrikel lehrt: *Dom. Georius Hesler utriusque iuris doctor canonicus ecclesie Coloniensis 1 flor. Ren.*⁸⁶. Spätere Hände haben noch hinzugefügt: *Cardinalis ecclesie Romane episcopus Patavie* sowie *Cardinalis Haesler*, um auf diese Weise das Andenken an einen berühmten Freund und Gönner der Alma mater Wiennensis wachzuhalten⁸⁷.

Diese Notiz lehrt aber auch, daß Georg Heßler damals über ein Priesterkanonikat zu Köln verfügen konnte, wozu er höchstwahrscheinlich durch seinen Vater gekommen war, der als Inhaber des Becheramtes der Würzburger Dompropstei mit Pfalzgraf Ruprecht von Bayern in enger Verbindung stand, welcher damals diese Würde innehatte⁸⁸. Da

Sponheim wurde am 20. Mai 1465 Erzbischof von Magdeburg und starb am 15. Dezember 1475 (*Eubel* II, 185).

⁸⁴ Vgl. oben S. 36, Anm. 39 und *Schlecht* 63.

⁸⁵ *Schlecht* 64 nennt ihn Vertreter des Markgrafen Albrecht Achilles von Brandenburg-Bayreuth, wobei er sich auf ein Breve Pius' II. vom 9. September 1459 aus Mantua stützt (publiziert bei *Stephanus Alexander Würdtwein*, *Nova subsidia diplomatica ad selecta iuris ecclesiastici Germaniae* 13 [Heidelbergae 1789] 63 f. n. XIII), in dem es heißt: *Litteras, per quas nobilitas tua nobis commendavit dilectum filium Georgium Hessler super beneficiis, que in civitate Maguntie vacaverunt, nisi tardius accepissemus, desiderio tuo libenter annuissemus, sed eas nimis sero accepimus, et eo tempore, quo iam de beneficiis predictis aliis provideramus. Pro summa tamen nostra erga te caritate et paterna dilectione conabimur, dicto Georgio unum ex memoratis beneficiis conferre, ut non frustra tue pro illo apud nos preces fuisse videantur . . .*

⁸⁶ Die Matrikel der Wiener Universität II, bearb. von Willy Szaivert und Franz Gall (Graz — Wien — Köln 1967) 69.

⁸⁷ Heßlers Name findet sich hier unter den Angehörigen der *Natio Renensium* an achtunddreißigster Stelle (vgl. oben S. 40, Anm. 63). Dazu *Schlecht* 64.

⁸⁸ *Schlecht* 64 und *Amrhein* 130. — Über Ruprecht, der seit 1442 dem Kölner Domkapitel angehörte und seit 1458 in Würzburg Dompropst war, vgl. nur *Wilhelm Kisky*, *Die Domkapitel der geistlichen Kurfürsten in ihrer persönlichen Zusammensetzung im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert* (= Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit I/3 [Weimar 1906]) 41 n. 15.

damit aber die Residenzpflicht verbunden war und das Kapitel des *frommen und weisen Mannes*⁸⁹ sehr bedurfte, mußte Heßler von Wien nach Köln übersiedeln, wo er sich alsbald große Verdienste in Sachen des Erzstiftes erwerben konnte. Am 14. Februar 1463 war Dietrich Graf von Mörs plötzlich verstorben; wenige Tage später, am 30. März, wurde von den wahlberechtigten Kapitularen der bisherige Dompropst, Ruprecht von der Pfalz, zu dessen Nachfolger im Amte des Erzbischofs von Köln erwählt⁹⁰. Dieser ernannte nun Heßler, den er schon von früher gut kannte, zu seinem Kanzler und schickte ihn zusammen mit dem Dekan von St. Kastor in Koblenz und Kanonikus bei St. Andreas in Köln Johannes Spei nach Rom⁹¹, um dort die päpstliche Bestätigung zu erwirken, die am 25. Mai 1464 auch erteilt wurde⁹². Zur Kostendeckung leisteten Heßler und zwei seiner Vertrauenspersonen Bürgerschaft für 3100 Gulden⁹³. Gleichzeitig traten die beiden Abgesandten auch der Liebfrauen-Bruderschaft bei Santa Maria dell'Anima bei, wie der diesbezügliche Eintrag im Liber confraternitatum beweist, wo bei Heßler zu lesen ist: *Georgius Heseler, utriusque iuris doctor, canonicus Coloniensis et Reverendissimi Domini, Domini Roberti, archiepiscopi Coloniensis cancellarius et ambasiator*⁹⁴, während des zweiten Gesandten bloß kurz gedacht wird⁹⁵.

Durch seine häufigen Rom-Aufenthalte, seine guten Kontakte zu einflußreichen Persönlichkeiten des päpstlichen Hofes, zu Päpsten und Kardinälen selbst, war es Georg Heßler binnen kurzem gelungen, nicht allein in den Besitz zahlreicher schöner und ertragreicher Benefizien zu gelangen, sondern auch über Einfluß und Ansehen zu verfügen, so

⁸⁹ Würdtwein 63 n. XIII; vgl. noch *Carl Ferdinand Jung*, *Miscellaneorum* tom. I (Frankfurt, Schwabach und Leipzig 1739) 259 f. und *Hollweg* 5. Damals wurde Georg auch ständiger Beisitzer des Kammergerichtes.

⁹⁰ Die Obligation für Köln datiert vom 16. Juni 1463 (*Eubel* II, 132); sie kam unter besonderer Verwendung des Kardinals Todeschini-Piccolomini zustande (*Strnad*, *Todeschini-Piccolomini* 202 f.).

⁹¹ *Keussen* I, 408, 535; *Slecht* 64 (hier wird Spei irrig Anton geheißen) und *Hollweg* 8 ff. sowie *Amrhein* 130 f.

⁹² Erzbischof Ruprecht hatte um Stundung der Servitientaxen ersucht, wodurch die endgültige Konfirmation verzögert wurde. Über die Unterstützung durch Kardinal Todeschini-Piccolomini, der sogar sein Tafelsilber dabei als Pfand einsetzte, vgl. *Strnad*, *Todeschini-Piccolomini* 202.

⁹³ Ausführlich dazu *Hollweg* 10 f. und *Amrhein* 131. Ruprecht war durch den Umstand, daß er gleich nach seiner Erwählung seiner bisherigen Benefizien — darunter die einträgliche Würzburger Dompropstei — verlustig wurde, in eine äußerst angespannte Finanzlage geraten, aus der er letztlich keinen anderen Ausweg fand, als die Resignation auf die erzbischöfliche Würde (*Eubel* II, 132).

⁹⁴ *Liber confraternitatis B. Marie de Anima Teutonicorum de Urbe (Romae 1875)* 74; vgl. noch 238 f.; bzw. *Slecht* 64 Anm. 8.

⁹⁵ *Iohannes Spey, legum doctor, canonicus sancti Andree Colon. ambasiator ut supra (Liber 74)*.

daß sich alsbald Neider und Mißgünstige fanden, die an Lebensgewohnheiten und persönlichem Umgang des Prälaten Anstoß nahmen. Auf Einzelheiten hier einzugehen⁹⁶, verbietet der knapp bemessene Raum einer biographischen Skizze, doch soll noch erwähnt werden, daß Georg zu Jahresanfang 1466 durch päpstliche Provision in den Besitz eines Kanonikates in Speyer kam, weil damit ein neuerlicher Besuch an der Kurie — wahrscheinlich der vierte Heßlers — zusammenhing. Aus dem Eintrag in den päpstlichen Taxregistern wissen wir, daß Heßler die vorgeschriebenen Annaten in der Höhe von 25 Kammergulden persönlich am 28. Juni 1466 entrichtete⁹⁷. Tatsächlich fällt aber in diese Zeit seines Rom-Aufenthaltes noch eine andere — wichtigere — Angelegenheit, über die erst der gelegentliche Fund eines kurzen Dokuments, das hier im Anhang mitgeteilt wird⁹⁸, näheren Aufschluß gibt.

Nur kurz findet sich in der Literatur über Heßler angegeben, daß dieser damals auch päpstlicher Notar geworden wäre. Näheres über den Zeitpunkt und die äußeren Umstände, die mit der Verleihung dieser Würde zusammenhängen, war bisher nicht bekannt geworden, weshalb es gerechtfertigt sein dürfte, hier ausführlicher zu berichten⁹⁹.

⁹⁶ Darüber ausführlich *Schlecht* 64 ff.; *Hollweg* bes. 118 (mit Pfründen-zusammenstellung) und *Amrhein* 131 ff. — Nur ein zeitgenössisches Urteil sei hier zitiert: *Ad XII Kal. Februarii, qui dies veneris fuit Romam est ingressus cardinalis Sancte Lucie in Silice, qui Hesler vulgo cognominatus est, natione germanus, patria Herbipli. Georgio sibi nomen est, Hesler cognomen, humilibus parentibus ortus. Per superiora tempora Rome notus in prothonotariatus ordine constitutus, in favore Friderici Cesaris ad cardinalatum superiore biennio assumptus est, patribus longo tempore eius creationem non probantibus. Animi inquieti vir existimatus et novarum rerum cupidus, a nonnullis petra scandali nominari consuevit. Velit Deus ut deinceps sit in illo mens bona et ad Ecclesie consilium recta* (Gherardi, ed. *Carusi* 11 f.).

⁹⁷ Vgl. die Eintragungen in den Annaten-Registern, abgedruckt bei *Michael Glaser*, Die Diözese Speier in den päpstlichen Rechnungsbüchern 1517 bis 1450, in: *Mitteilungen des Historischen Vereines der Pfalz* 17 (1893) 41 f. nn. 244 f. Das Kanonikat war infolge Ablebens des Gerhard Bulach vakant geworden. Kurz darüber auch *Schlecht* 64; *Hollweg* 12 und *Amrhein* 132.

⁹⁸ Unten S. 52 f.

⁹⁹ Vgl. die oben Anm. 96 zitierte Nachricht Gherardis (ed. *Carusi* 12): ... *in prothonotariatus ordine constitutus*. Während *Hollweg* 12 erklärte: „Im Jahre 1466 unternahm Heßler eine neue Reise nach Rom. Welchen Zweck sie hatte, ist nicht bekannt. Wir kennen sie nur deshalb, weil nach dem Eintrag in die päpstlichen Rechnungsbücher Heßler die Annaten für das Speierer Kanonikat persönlich bezahlte“, lesen wir bei *Amrhein* 132: „Bei diesem Aufenthalte zu Rom ernannte ihn (d. i. Heßler) Papst Paul II. zum päpstlichen Notar“, ohne indes dafür ein Datum zu nennen; er dürfte sich aber auf die Urkunde dieses Papstes vom 9. Dezember 1466 beziehen, wo Paul II. Heßler *notarius noster* nennt (ASV, Reg. Lat. 651 fol. 295^v—297^r; Regest bei *Scherg*, in: *Archivalische Zeitschrift* 16 [1909] 90 f. n. 188). Bei *Giorgio Viviano Marchesi Buonaccorsi*, *Antichità ed eccellenza del protonotariato apostolico partecipante* (Faenza

In cod. Vat. lat. 5633, einer Sammelhandschrift aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mit heute 200 von moderner Hand foliierten Blättern, davon zwei auf Pergament, während der Rest auf Papier ist, haben wir ein Manuskript vor uns, das einst zu den „Arbeitsbehelfen“ des berühmt-berüchtigten päpstlichen Zeremonienmeisters Johannes Burckard gehörte¹⁰⁰. Tatsächlich finden sich von seiner Hand — oder besser gesagt von der Hand, die von der Forschung als die des umstrittenen Diaristen angeführt wird¹⁰¹ — eine Anzahl kürzerer oder längerer Bemerkungen bzw. Glossen angebracht, wenngleich die Mehrheit der Eintragungen, die dann bei der Gestaltung von Burckhards Tagebuch Verwendung fanden, von nicht weiter bekannten Händen stammt. Der Einband in Grün aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts, der auf der Vorderseite den von Tiara und gekreuzten Schlüsseln gezierten Schild Papst Pauls V. (1605—1621) zeigt, während die Rückseite mit dem Wappen des damals die Würde eines Bibliothekars der Heiligen Römischen Kirche bekleidenden Nepoten dieses Pontifex, des Kardinals Scipione Caffarelli-Borghese, geschmückt ist¹⁰², lehrt, daß dieser Kodex schon früh zum Bestand der Vaticana gehörte. In der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde sein Rücken — heute leider wieder etwas wurmstichig — sachkundig restauriert, weshalb wir dort auch die Wappenzeichen Pius' IX. (1846—1878) und des damaligen Kardinalbibliothekars Jean-Baptiste Pitra¹⁰³ angebracht finden. Franz Wasner

1751) 193 f. wird Heßler als Protonotar erwähnt, allerdings auch hier ohne Datum. Auch das dort angegebene Todesjahr 1487 ist falsch (vgl. oben S. 29).

¹⁰⁰ Aus der reichen Literatur über ihn seien nur beispielsweise hervorgehoben: *Livarius Oligier*, Der päpstliche Zeremonienmeister Johannes Burckard von Straßburg, 1450—1506, in: *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte* 9 (1934) 199—232 und zwei neuere Arbeiten, die auf charakterliche Mängel aufmerksam machen, wodurch die Glaubwürdigkeit seiner Berichte erschüttert wird: *Hermann Wieslecker*, Matthäus Lang, Johannes Burckard und eine Gurker Besetzungsfrage um 1496, in: *Carinthia* I 151 (1961) 644—654 und *Franz Wasner*, Eine unbekannte Handschrift des Diarium Burckardi, in: *Historisches Jahrbuch* 83 (1964) 300—331.

¹⁰¹ Vgl. die Schriftprobe aus ASV, Arm. XII/13 fol. 8r, abgebildet bei Iohannis Burckardi Liber Notarum ab anno 1483 usque ad annum 1506, a cura di *Enrico Celani* (*Rerum Italicarum Scriptores* 32/1 [Città di Castello 1907 bis 1942]) zwischen p. XVI und XVII. — Über andere eigenhändige Eintragungen vgl. *Wasner*, *Unbekannte Handschrift* 301 ff.

¹⁰² Scipio, Sohn des Francesco Caffarelli und der Ortensia Borghese, einer Schwester Pauls V., wurde als Neunundzwanzigjähriger Kardinal von S. Grisogono (1605) und vier Jahre später (1609) Kardinalbibliothekar; er starb am 2. Oktober 1633 als Kardinalprotektor von Deutschland und Flandern. Vgl. *Emilio Re* und *Achille Bertini-Calosso*, Borghese, in: *Enciclopedia Italiana* 7 (Roma 1930) 469; *Elsa Gerlini*, Borghese, Scipione, in: *Enciclopedia Cattolica* 2 (Città del Vaticano 1949) col. 1905 f. und *Josef Wodka*, Borghese, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (Freiburg 1958) col. 607.

¹⁰³ Über diesen französischen Benediktiner, der 1869 Kardinalbibliothekar

hat in anderem Zusammenhange darauf aufmerksam gemacht¹⁰⁴, daß vor nicht allzu ferner Zeit einige Blätter aus diesem Manuskript entfernt wurden; er konnte feststellen, daß die fol. 67, 68, 71, 72 und 73 sowie von 77 bis 81 heute fehlen, und vermutete — sicher nicht ganz zu Unrecht —, daß man auf diese Weise irgendwelche Skandalgeschichten des berüchtigten Diaristen entfernen wollte. Leider ist aber damit — wie Wasner richtig betonte¹⁰⁵ — weder der geschichtlichen Forschung noch dem Papsttum ein guter Dienst erwiesen worden!

Gleich zu Beginn, auf fol. 12 und 13 dieses Bandes, hat sich eine Eintragung erhalten, die — obgleich aus dem kurialen Alltag genommen — unser Interesse verdient. Eine nicht näher bekannte Hand des 15. Jahrhunderts hat dazu am Rande vermerkt: *Instrumentum super traditionem habitus prothonotariorum per cardinalem de mandato pape*. Man ersieht daraus sehr klar, daß diese Notiz nur aus Gründen des päpstlichen Zeremoniells hier aufgenommen wurde, denn wie auch andere Beispiele lehren, war man gerade im ausgehenden Quattrocento sehr bemüht, durch das Sammeln und Studieren solcher und ähnlicher Dokumente Aufschluß über die Gestaltung des päpstlichen Zeremoniells zu erhalten. Man hat diese Nachrichten dann in einem eigenen „Handbuch“ festgehalten, um bei ähnlichen Anlässen künftighin formgerecht verfahren zu können. Aus diesem Grunde hat sich auch unser Notariatsinstrument abschriftlich erhalten, so daß es hier publiziert werden kann. Denn daß es sich um ein solches handelt, zeigt nicht allein die äußere Form des Textes, sondern auch die Anlage desselben und die Person, die hier als *notarius publicus* in Erscheinung tritt. Es ist dies kein anderer als der rühmlich bekannte Bischof von Pienza, der in früheren Jahren zum Hofstaate Pius' II. gehört hatte und dann Kardinal Todeschini-Piccolomini verbunden geblieben war, während er unter den Päpsten Paul II. und Sixtus IV. das Amt eines Zeremonialklerikers, später Zeremonienmeisters, versah¹⁰⁶. Neu ist in diesem Zusammenhange

wurde und am 9. Februar 1889 in Rom verstarb, vgl. nur *Fernand Cabrol*, *Histoire du cardinal Pitra* (Paris 1893) und *Albert Battandier*, *Le cardinal Jean-Baptiste Pitra* (Paris 1893) sowie *Ursmer Engelmann*, *Pitra, Jean-Baptiste*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg 1963) col. 527.

¹⁰⁴ Wasner, *Unbekannte Handschrift* 331. — Über unser Manuskript handelte auch *Gustave Constant*, *Deux manuscrits de Burchard*, in: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 22 (1902) bes. 231 f.

¹⁰⁵ Wasner 331 Anm. 85. Daran schließt er die richtige Feststellung: „Burckard war gefährlich, sein Werk ist es nicht!“

¹⁰⁶ Über Agostino Patrizi vgl. *Rino Avesani*, *Per la biblioteca di Agostino Patrizi Piccolomini, vescovo di Pienza*, in: *Mélanges Eugène Tisserant VI* (= *Studi e Testi* 236 [Città del Vaticano 1964]) 1—87 (mit älterer Literatur). Das von Patrizi vorbereitete „Handbuch“ ist erst lange nach seinem Tode ohne seinen Namen erschienen: *Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum cerimoniarum SS. R. Ecclesiae libri tres* (Venetiis 1516). Als Herausgeber nennt sich der Erzbischof von Korfù Cristoforo Marcello (1514—1527). — Zum Thema vgl. noch *Franz Wasner*, *Tor der Geschichte. Beiträge zum päpstlichen Zeremonienwesen*

bloß, daß Agostino Patrizi — so sein Name — auch Propst von Grosseto war, als welcher er hier in Erscheinung tritt: *Et ego A. Patricius, prepositus Grossetanus ac Sanctissimi Domini Nostri pape clericus ceremoniarum* . . .¹⁰⁷

Der Text des Instruments macht uns aber auch mit der Vorgangsweise vertraut, die damals bei der Überreichung des Habits an einen neu kreierten Apostolischen Protonotar und bei der daranschließenden Eidesleistung durch denselben eingehalten wurde: Man schrieb den 11. Oktober 1466, und viel Volk hatte sich in der Kirche von Sant'Eustachio in Rom unweit des Pantheon eingefunden. Man suchte einen erhöhten Platz zu bekommen, um der feierlichen Zeremonie gut folgen zu können, die hier stattfand. In Anwesenheit des Titelnkardinals dieses Gotteshauses, des Neffen Pius' II., Francesco Todeschini-Piccolomini, wurde zunächst ein Gottesdienst gehalten, der *ad honorem sancti Martini confessoris* gestaltet war. Danach trat Kardinal Piccolomini an den Hauptaltar der Kirche, worauf sich auch der Petent kniend näherte und die päpstlichen Briefe über die erfolgte Verleihung der Würde eines Protonotars des Heiligen Stuhles vorwies. Hierauf antwortete der Kardinal, er wolle die päpstliche Verfügung getreulich ausführen, und nahm Heßler, der *prepositus sancti Martini Wormaciensis* genannt wird¹⁰⁸, den vorgeschriebenen Eid der Protonotare ab. Heßler leistete ihn laut und vernehmlich, so daß der Notar vermerken konnte: . . . *ita ut facile a circumstantibus potuerit intelligi*¹⁰⁹. Unter Anrufung der Allerheiligsten Trinität wurden hierauf dem Kandidaten Habit und Insignien des neuen Amtes überreicht und auf diese Weise die feierliche Investitur als päpstlicher Notar vollzogen. Wie in solchen Fällen üblich und wie es auch dem Rechtsempfinden der lateinischen Rasse entspricht, wurde nach Schluß der Zeremonie auf Wunsch des Neuernannten ein Notariatsinstrument aufgesetzt, das von dazu gebetenen Zeugen beeidet wurde: der eine ist Graf Albrecht von Henneberg, Domherr von Straßburg¹¹⁰, der andere der Dekan des Ritterstiftes von St. Alban in Mainz,

im 15. Jahrhundert, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 6 (1968) 115—156. Die von demselben Autor vorbereitete Monographie (vgl. *Traditio* 14 [1958] 304 Anm. 45 und 350) ist noch nicht erschienen.

¹⁰⁷ Siehe unten S. 55. — Das Suffraganbistum von Siena, Grosseto (Toscana), wurde 1138 aus dem zerstörten Rosella hierher verlegt; vgl. *Pietro Guidi*, *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Tuscia I* (= *Studi e Testi* 58 [Città del Vaticano 1932]) 141—146 und *ders.* und *Martino Giusti*, *Tuscia II* (= *Studi e Testi* 98, Città del Vaticano 1942) 185—190.

¹⁰⁸ Über die Dompropstei in Worms und Heßlers Ansprüche auf diese vgl. oben S. 44, Anm. 85.

¹⁰⁹ Unten S. 55. — Zur Kirche von Sant'Eustachio vgl. nur *L. Tito Topini*, *Storia Eustachiana* (Roma 1895) 47 ff.; *Huelsen* 251 f.; *Armellini* 525—530 und *Carla Appetiti*, *S. Eustachio*, in: *Le Chiese di Roma illustrate* 82 (Roma 1964).

¹¹⁰ Über diese fränkische Adelsfamilie ist noch immer grundlegend das Werk von *Johann Adolf von Schultes*, *Diplomatische Geschichte des gräflichen Hauses Henneberg*, 2 Bde. (Hildburghausen 1788—1791).

Siegfried von Nordeck, der am päpstlichen Hofe das Amt eines Kubikulars bekleidete und dort auch zu Jahresanfang 1473 verstorben ist¹¹¹. Über ihre Beziehungen zu Georg Heßler ist — trotz Nachforschungen — bisher nichts Genaueres bekanntgeworden.

Zuletzt bleibt noch eine Frage offen, weshalb die Erlangung dieser Ehrenstellung für einen Mann wie Georg Heßler so erstrebenswert war. Um eine erschöpfende Antwort darauf geben zu können, müßte hier über die Genesis des Notariats am Papsthof und die spätere Entwicklung dieser einstigen Amtswürde gehandelt werden, worüber bereits einige Untersuchungen vorliegen¹¹², weshalb es genügen wird, das Wesentliche in wenigen Worten zusammenzufassen. Die starke Anziehungskraft, die gerade im späteren Mittelalter von der Protonotarswürde ausging, lag darin begründet, daß mit ihr nicht allein zahlreiche Privilegien und Prärogativa verbunden waren, die insbesondere bei Pfründenverleihungen, Expektanzen, Kumulationen und Reservaten von Benefizien für den Inhaber einer solchen Würde von Wichtigkeit waren, sondern auch in dem Umstande, daß die Exemption von der Gerichtsbarkeit des zuständigen Ordinarius — bei Ordensleuten des Oberen — damit verbunden war. Wie entscheidend derlei Vorrechte — beispielsweise sei in diesem Zusammenhange nur an die heiß begehrte Testierfreiheit bei Klerikern erinnert — gerade für einen Mann werden konnten, der sein Leben und Wirken in den Fürstendienst gestellt hatte, braucht hier wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden. Während in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts es allgemein üblich war, den Protonotarstitel an Standespersonen, wie Fürstensöhne, Papst- und Kardinalsnepoten oder Gesandte fremder Mächte an der Kurie u. ä. zu verleihen¹¹³, begann unter Pius II. allmählich die Käuflichkeit des-

¹¹¹ Aus der hessischen Familie Nordeck zu Rabenau stammend, hatte er 1465 die Würde eines Stiftsdekans bei St. Alban erlangt, wie aus *Georgius Christianus Ioannis*, *Rerum Moguntiacarum* tom. II (Francofurti ad Moenum 1722) 792 hervorgeht. — Für den freundlichen Hinweis darauf sei auch an dieser Stelle Herrn Univ.-Prof. DDr. Anton Ph. Brück (Mainz) sehr gedankt.

¹¹² Beispielsweise: *Giovanni Battista Sacchetti*, *Privilegia prothonotariorum apostolicorum* (Romae 1651); *Hieronymus Fabri*, *Tractatus de protonotariis apostolicis eorumque dignitate etc.* (Bononiae 1672) *Andreas Hieronymus Andreucci*, *De protonotariis apostolicis e numero participantium in curia Romana* (Romae 1742); *Iosephus Riganti*, *De protonotariis apostolicis, tam de numero participantium, quam supranumerum, necnon titularibus seu non participantibus dissertationes posthumae* (Romae 1751); *Paulus Gregorius Emmanuelis Micke*, *De Protonotariis Apostolicis Dissertatio inauguralis* (Vratislaviae 1866); *ders.*, *Die apostolischen Protonotare*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 20, NF 14 (1868) 177—250 und *Luigi Trombetta*, *De iuribus et privilegiis praelatorum Romanae curiae* (Surrenti 1906).

¹¹³ Vgl. *Michael Tangl*, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200—1500* (Innsbruck 1894) 376 n. 24. — Zum Thema noch *Philipp Hofmeister*, *Mitra und Stab der wirklichen Prälaten ohne bischöflichen Charakter* (= *Kirchenrechtliche Abhandlungen* 104 [Stuttgart 1928]) 30, 35, 53 ff. u. ö.

selben, wodurch der Kreis der Anwärter rasch anwuchs, da dieser unter Sixtus IV. zum Beispiel auch auf bloßes Ansuchen vergeben wurde¹¹⁴. Bei Heßler war dies — wie wir sehen konnten — nicht der Fall, doch bleibt auch hier die Frage offen, wieviel — ungeachtet der guten persönlichen Kontakte — die neue Würde tatsächlich kostete.

Für Heßlers Stellung und seine mannigfachen diplomatischen Sendungen im fürstlichen Auftrag war die Würde eines Protonotars des Apostolischen Stuhles jedenfalls von großer Bedeutung, wie die urkundlichen Texte zeigen; er selbst scheint, bis zu seiner Kardinalserhebung gerade auf diese Würde gesonderten Wert gelegt zu haben, wenn wir die Aussagen von Zeitgenossen daraufhin untersuchen. So wird es nicht überraschen, wenn gelegentlich der anfangs recht schwierigen Heiratsverhandlungen zwischen Kaiser Friedrich III. und Herzog Karl dem Kühnen von Burgund ein Chronist den habsburgischen Abgesandten als *un très elegant prothonotaire* beschreibt¹¹⁵, ohne indes seinen Namen zu nennen. Als *prothonotario*, dessen hohe diplomatische Begabung und dessen glänzende Rednergabe denselben Burgunderfürsten zu Vorsicht und überlegtem Handeln veranlaßten, erscheint er auch in der diplomatischen Korrespondenz jener Tage¹¹⁶. Seine stattliche Erscheinung, das prächtige Auftreten und der kostspielige Haushalt, mit dem sich Georg Heßler zeitlebens zu umgeben wußte, werden sein Bild zweifellos noch lebensechter und leuchtender erscheinen lassen als die wenigen Worte ansonsten nicht gerade wortkarger Mitlebender, die fast allesamt vor ihm Scheu und Unbehagen empfanden, so daß sie gelegentlich seufzten: *Velit Deus ut deinceps sit in illo* (sc. Georgio) *mens bona et ad Ecclesie consilium recta*¹¹⁷!

¹¹⁴ Vgl. z. B. ASV, Reg. Vat. 657 fol. 103^{r-v}; dazu Reg. Lat. 762 fol. 165^v bis 167^r. Zum Ganzen noch *Hofmann*, Forschungen 1 (= Bibliothek des kgl. Preussischen Historischen Instituts in Rom 12 [Rom 1914]) 59 und *Strnad*, Todeschini-Piccolomini 153.

¹¹⁵ Chroniques de Jean Molinet, ed. *Jean-Alexandre Buchon* (Collection des chroniques françaises 44 [Paris 1828]) vol. II, 94 (= cap. 46) bzw. die Neu-edition: Chroniques de Jean Molinet, ed. *Georges Doutrepont* und *Omer Jodogne* (Académie Royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques. Collections des anciens auteurs belges [Bruxelles 1935]) vol. I, 252. — Zur burgundischen Heirat: *Karl Rausch*, Die burgundische Heirat Maximilians I. (Innsbruck 1880).

¹¹⁶ Vgl. dazu den Bericht des mailändischen Geschäftsträgers Giovanni Pietro Panigarola an den Herzog von Mailand aus Lausanne vom 6. Mai 1476, in dem es u. a. heißt: *Parerli esso prothonotario sia cauto et astuto, et che lintentione Soa sia di tenerse questa cosa in mano e praticarla con quella di la per avere major favore ale cose soe di Roma . . .* (gedruckt bei *Frédéric De Gingins-La Sarra*, Dépêches des Ambassadeurs Milanais sur les campagnes de Charles-le-Hardi, duc de Bourgogne, de 1474 à 1477, vol. II [Paris 1858] 120 n. CXC).

¹¹⁷ *Gherardi* (ed. *Carusi* 13). *Schlecht* 72 ist der Ansicht, Heßler wäre „von den Zeitgenossen hart, aber kaum zu hart beurteilt“ worden, und dieser Meinung schließen sich auch andere Historiker, darunter der einzige Biograph

Beilage

1466 Oktober 11, Rom. Sant'Eustachio.

Der päpstliche Zeremonialkleriker Agostino Patrizi bestätigt in der Eigenschaft eines öffentlichen Notars die Eidesleistung des von Papst Paul II. zum Apostolischen Protonotar ernannten Propstes von St. Martin in Worms, Georg Heßler, vor dem damit betrauten Kardinaldiakon von Sant'Eustachio und Erzbischof von Siena, Francesco Todeschini-Piccolomini, und in Anwesenheit namentlich angeführter Zeugen.

Or.: fehlt

Kop.: Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. lat. 5633, fol. 12^v bis 13^v (saec. XV ex.).

In nomine Domini Amen. Per hoc presens publicum instrumentum pateat omnibus evidenter et sit notum, quod anno a Nativitate Domini MCCCCLXVI, indictione XIII, die vero XI mensis octobris, pontificatus Sanctissimi in Christo patris et domini nostri^{a)} Pauli divina providentia pape II, anno III, in mei notarii publici testiumque infrascriptorum ad hec vocatorum specialiter et rogatorum presentia in ecclesia sancti Eustachii de Urbe personaliter constitutus reverendissimus in Christo pater et dominus^{b)}, dominus Franciscus eiusdem sancti Eustachii miseratione divina Sacrosancte Romane Ecclesie diaconus cardinalis et archiepiscopus Senensis vulgariter nuncupatus, ex commissione et facultate a Sanctissimo Domino Nostro prefato vivevocis oraculo sibi, ut asseruit, facta, habitus et insignia officii apostolice sedis prothonotariatus dedit, concessit et assignavit reverendo patri domino Georgio Heßler, preposito sancti Martini Wormaciensis a se humiliter hoc petenti ac litteras apostolicas super concessione eiusdem officii sibi facta exhibenti ordine et modo infrascriptis. Post missarum quidem solempnia, que in ea ecclesia ad honorem sancti Martini confessoris devote celebrata fuerant assistente frequenti curialium et aliorum multitudine reverendissimus dominus cardinalis predictus (/) ad altare maius dicte ecclesie accedens, ibi facta debita reverentia se vertit ad populum, qui in loco superiori circa ipsum altare erat, quem tunc dominus Georgius prefatus accedens genuflexus litteras apostolicas Sanctissimi Domini Nostri prothonotariatus ostendens humiliter atque instantissime ab eodem reverendissimo domino cardinali petiit, ut iuxta commissionem sibi a Sanctissimo Domino Nostro prefato factam habitum et insignia eiusdem prothonotariatus officii sibi consignaret. Tunc reverendissimus domi-

des Kardinals, *Hollweg* 119 f., an, doch wäre eine Überprüfung des bisherigen Bildes anhand des Quellenmaterials — vornehmlich des noch unpublizierten — sehr wünschenswert, da die Subjektivität mancher Aussage dadurch erwiesen würde. Für Francesco Todeschini-Piccolomini, auf dessen Zeugnis bislang so viel Wert gelegt wurde, dürfte indes feststehen, daß er Heßler gegenüber kein „allzu unvoreingenommener und objektiver Beurteiler“ war (*Strnad*, *Todeschini-Piccolomini* 267).

nus cardinalis respondens se fideliter ac devote Sanctissimi Domini Nostri mandata exequi velle, primo iuramentum fidelitatis ab aliis etiam prothonotaris sedis apostolice prestari consuetum ab eo exegit atque recepit, quod iuramentum dum prestaret^{c)} ipse dominus Georgius alte pronuntiavit, ita ut facile a circumstantibus potuerit intelligi. Prestito iuramento huiusmodi Sancte Trinitatis nomine invocato servatisque omnibus cerimoniais in tali re consuetis reverendissimus dominus cardinalis prefatus habitum sedis apostolice prothonotariorum^{d)} predictum reverendum patrem dominum Georgium induit eique omnia alia insignia consueta concessit et assignavit ac de ipso prothonotariatus officio solempniter investivit. De quibus omnibus et singulis ipse reverendus pater dominus Georgius per me notarium publicum infra-scriptum, qui ibi tanquam Sanctissimi Domini Nostri prefati clericus cerimoniaarum assistebam sibi fieri petiit unum vel plura publicum seu publica instrumentum et instrumenta.

Acta fuerunt hec Rome in prefata ecclesia sancti Eustachii sub anno, indictione, die, mense ac pontificatus quibus supra presentibus ibidem reverendo in Christo patre domino Ioanni Anthonio Campano, Dei gratia episcopo Aprutine et venerabilibus ac nobilibus viris dominis Alberto comite de Hennberg, canonico Argentinensis et Sifrido Nordecken, decano sancti Albani extra muros Maguntine ecclesiarum testibus etc.

Et ego A. Patricius, prepositus Grossetanus ac Sanctissimi Domini Nostri pape clericus (/) cerimoniaarum, publicus apostolica auctoritate notarius, quia dictarum litterarum apostolicarum presentacioni, receptioni, iuramenti prestationi ac investiture habitus necnon cerimoniais premissis omnibusque aliis et singulis etc.

- a) Danach *d. Sixti* getilgt.
- b) Danach *etc.* getilgt.
- c) Das folgende *idem* gestrichen.
- d) Danach *consuetum* getilgt.

Kirchliches Einheitsbewußtsein und Toleranz im Herzogtum Magdeburg während des 17. und 18. Jahrhunderts

Von FRANZ SCHRADER

Am Ende der Reformationszeit blieb in den beiden großen Friedensschlüssen, die das Auseinanderbrechen der einen Kirche im Westen besiegelten, noch ein spärliches Bewußtsein übrig, daß die Kirche nur eine sein kann. Sowohl der Augsburger Religionsfrieden¹ wie der Westfälische Frieden² enthalten Bestimmungen, die eine zeitliche Begrenzung der Friedensschlüsse durch eine Wiedervereinigung festlegen. Sicherlich ging es bei dieser Begrenzung zunächst um handfeste wirtschaftliche und machtpolitische Interessen, die man noch durchsetzen wollte. Das wird besonders deutlich bei der Begrenzung des Prager Friedens, der ja zwischen den beiden großen Friedensschlüssen lag. Dickmann schreibt zu diesem Frieden: „Es war alles auf ein Provisorium abgesehen, nur für vierzig Jahre sollten die Protestanten im Besitz der seit 1552 eingezogenen und am 12. November 1627 noch nicht restituierten geistlichen Güter sicher sein, inzwischen sollte eine fried-

¹ „so haben wir ... disen fridstand, ... diese lobliche nation vor entlichem vorsteendem undergang zu verhütten, und damit desto ehe zu christlicher freuntlicher und entlicher vergleichung der spaltigen religion kommen möge, bewilligt ... Wo dan solche vergleichung durch die wege des generalconciliums, nationalversamblung, colloquien oder reichsverhandlungen nit erfolgen wurde, sol als dann nichts destoweniger dieser friedstand in allen oberzelten puncten und articuln bei kreften bis zu entlicher vergleichung der religion und glaubenssachen bestehen und pleiben“ (*C. Mirbt*, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus [Tübingen 1934] Nr. 437).

² „Transactio a. 1552 Passavii inita et hanc a. 1555 secuta pax religionis prout ea a. 1566 Augusta Vindelicorum et post in diversis sacri Romani imperii comitiis universalibus confirmata fuit, in omnibus suis capitulis unanimi imperatoris, electorum, principum et statuum utrisque religionis consensu initis ac conclusis rata habeatur sancteque et inviolabiliter servetur. Quae vero de nonnullis in ea articulis controversis hac transactione communi partium placito statuta sunt, ea pro perpetua dictae pacis declaratione tam in iudiciis quam alibi observanda habebuntur, donec per Dei gratiam de religione ipsa con-
venerit“ (ebd. Nr. 518).

liche Vereinbarung gesucht werden. Und wenn es nicht gelang, dann sollte jeder Teil „in demjenigen Rechte stehen, welches er den 12. November 1627 gehabt hat, sich desselben, so gut oder schwach es damals gewesen, gütlich oder rechtlich zu gebrauchen.“³

Auch bei den Verhandlungen des *Westfälischen Friedens* ging es bei der Frage, ob ewiger oder begrenzter Friede, zunächst um den Besitz der geistlichen Güter. Von daher wird es verständlich, daß die evangelische Seite sich für einen ewigen Frieden und die katholische Seite, die das ältere Besitzrecht für sich geltend machen konnte, sich für eine zeitliche Begrenzung des Friedens einsetzte. In der evangelischen Polemik des Hippolithus a Lapide (Bogislav Philipp von Chemnitz) zu dieser Frage wird daher kaum noch auf Christi Einheitsverlangen zurückgegriffen. „Daß Christus die Einheit im Glauben geboten hatte, ist ihm schon gar nicht mehr die Hauptsache.“⁴ Er glaubte kaum noch an eine Verwirklichung der Einheit. Da die katholische Seite bei einer zeitlichen Begrenzung sich eine spätere Änderung des geistlichen Besitzstandes zu ihren Gunsten erhoffte (wenn auch auf evangelischer Seite solche Hoffnungen nicht ausgeschlossen waren), plädierte sie für eine zeitliche Begrenzung. Kam die gemäßigte katholische Polemik, um doch zum Frieden zu kommen, der evangelischen Seite entgegen, so blieb doch immer die zeitliche Begrenzung des Friedens durch eine Wiedervereinigung im Hintergrund. P. Vervaux suchte in seinen Notae „die zeitlich unbegrenzte Überlassung der Kirchengüter damit zu rechtfertigen, daß sie ja nur bis zur Wiedervereinigung im Glauben gelten sollte“⁵. Der von v. Trauttmansdorff vor seiner Abreise fertiggestellte vorläufige Friedensvertragsentwurf enthielt die Formel vom ewigen Frieden. Oktober 1547 schlug der Kaiser statt ewig die Formulierung „bis zu späterer Religionsvergleichung“ vor⁶. So kam dann in den endgültigen Friedensvertrag die Formulierung: „donec per Dei gratiam de religione ipsa convenerit.“

Im *Augsburger Religionsfrieden* war die Hoffnung auf die Wiedervereinigung im Glauben noch bestimmter gewesen, und das Konzil, das neben andern Verhandlungen die Wiedervereinigung bringen sollte, war eigens erwähnt worden. Wir haben gesehen, daß hinter der Formel von der Wiedervereinigung hauptsächlich andere Interessen standen und daß diese Formel von der katholischen Seite gegen den verständlichen Widerstand der evangelischen Seite in das Friedensinstrument gebracht worden ist. Aber die Formel steht da, und sie wurde von beiden Seiten unterschrieben und bezeugt, daß auch im *Westfälischen Frieden* noch ein letztes Bewußtsein vorhanden war, daß man grundsätzlich in einer Kirche lebe, die sich über ihre unterschiedlichen Lehrauffassungen doch endlich einmal einigen müsse und dann auch wirklich wieder eine sein würde.

³ F. Dickmann, *Der Westfälische Friede* (Münster 1959) 71.

⁴ Ebd. 416.

⁵ Ebd. 414.

⁶ Ebd. 452.

Auch Ansätze zur *Tolerierung* von Gruppen Andersgläubiger in sonst religiös geschlossenen Territorien und zum Verkehr und der Verbindung von Gruppen, die verschiedenen Glaubens waren, gab es schon in der ausgehenden Reformationszeit. Im Jahre 1624 bekannte der evangelische Administrator des evangelischen Erzbistums Magdeburg: „verhofften bey denen in unserm Ertzstift gelegenen Catholischen Clöstern das Zeugnuß zu haben, daß wir sie gnedigst toleriret.“⁷

Im Dreißigjährigen Krieg schlossen der evangelische König von Schweden und der katholische König von Frankreich ein Bündnis, wobei die Franzosen vom verdeckten Krieg nach dem Bärwalder Vertrag zum offenen Krieg nach dem Bündnis von Wismar übergingen. In diesen Verträgen wurde die Tolerierung der andersgläubigen Gruppen festgelegt. So verpflichtete der Bärwalder Subsidienvvertrag vom Januar 1631⁸ die Schweden, „die Ausübung des katholischen Gottesdienstes, wo sie ihn vorfanden, nicht zu hindern“⁹. Und im Vertrag von Wismar (1636) verpflichtete der Artikel V „die Partner zum Schutz des exercitium religionis in den besetzten Reichsgebieten nach dem im Jahre 1630 vorgefundenen Stand“¹⁰.

Für gewöhnlich nimmt man an, daß hinter der Absicht der Franzosen, durch ihr *Bündnis mit den Schweden* auch dem Katholizismus einen gewissen Schutz angedeihen zu lassen, keine nennenswerte Wirklichkeit stand. Man sieht es mehr für einen Vorwand an, hinter dem sie ihre reine Machtpolitik verbargen. Es läßt sich aber nachweisen, daß die Franzosen sich auch wirklich für die Katholiken im Machtbereich der schwedischen Armee eingesetzt haben. Am 10. März 1641 schrieb das katholische Kloster Marienstuhl vor Egelu an das Domkapitel in Magdeburg und bat um beschleunigte Ansetzung des Termins für die Wahl der Äbtissin. Im Schreiben hieß es u. a.: „sintemahl unser hern superintendent auff deß herren graven de Vaux französischen ambassadors von Hamburg an ihm datiertes schreiben — in welchem angedeutet wirdt, daß ehr die wahl novae abbatissae unserß closters nicht verhindern, sondern befordern undt nach auffgerichteter verbündnuß beider königlichen crownen Frankreich undt Schweden die catholische religion undt clöster bei ihren alten herkommen, freiheiten, privilegiis undt gerechtigkeiten unverhindert bleiben solte laßen — erbotten undt auch vergangen freitag in gegenwarth unser aller undt 3 geistlichen von Halberstadt zu ihm von obgemeldten herren ambassador unserenthalb deputierten undt abgesandten öffentlich resolviert undt außgesagt, daß er die wahl nimmer verhindert noch gesperret, sondern hette leiden undt sehen können, daß sie geschehen wehre.“¹¹ Am 22. März 1641 schrieb der Kanonikus Augustinus Sabottius, der im Auftrag des französischen Gesandten nach Egelu gekommen war, um an Ort und Stelle etwaige

⁷ J. Ch. von Dreyhaupt, *Pagus Neletici et Nudzici* ... (1749) I 338.

⁸ Dickmann, *Frieden a. a. O.* (Anm. 3) 56.

⁹ Ebd. 91.

¹⁰ Ebd. 183.

¹¹ Staatsarchiv Magdeburg (im folg. STAM) Rep. A 5 Nr. 1277 f. 34r+v.

Behinderungen der Wahl zu beseitigen, noch einmal an das Domkapitel¹². Er bat um schnelle Erledigung der Angelegenheit, damit er dem französischen Gesandten endlich die vollzogene Wahl melden könne¹³. So haben sich hier die Franzosen für das katholische Kloster, das im Bereich des evangelischen Partners lag, eingesetzt, und die Schweden, die zu dieser Zeit Halberstadt¹⁴ und Egel¹⁵ in Besitz hatten, haben das Vorgehen ihres katholischen Bündnispartners akzeptiert.

Gab es nun auch *nach* dem Westfälischen Frieden, der im Grunde doch das Auseinanderbrechen der einen Kirche des Westens in zwei getrennte Kirchen bestätigte, noch solche Reste, die die Einheit der christlichen Kirche bezeugten? Der Westfälische Frieden legte den konfessionellen Besitzstand und das konfessionelle Gesicht der einzelnen deutschen Landschaften auf lange Zeit fest. Nur selten waren in ein konfessionell geschlossenes Gebiet Gruppen von Andersgläubigen eingestreut. Dort war man dann durch den Wortlaut des Westfälischen Friedens gezwungen, sich gegenseitig zu dulden¹⁶. Dort finden wir aber auch noch Reste, die die Einheit der Kirche bezeugen.

So lagen im evangelischen Herzogtum Magdeburg fünf katholische

¹² „Ex commissione Illustrissimi et Excellentissimi domini legati Galliar. regis per Germaniam extraordinarii comitis d’Avaux Eglam profectus cum P. guardiano Franciscanorum ut ibidem superintendentem conveniremus, qui electionem abbatissae et alia quaedam monasterium Marienstuel concernentia impedire videbatur, feliciter laus deo rem ibi expedivimus et promissam accepimus a superintendente nihil se velle ultra sacras illas virgines attentare“ (STAM Rep. A 5 Nr. 1277 f. 36r).

¹³ STAM Rep. A 5 Nr. 1277 f. 36r + v.

¹⁴ Caspar Abels Stiffts-Stadt- und Land Chronick des jetzigen Fürstenthums Halberstadt . . . (Bernburg 1754) 550 f.

¹⁵ Ebd. 551 u. F. Schrader, Die ehemalige Zisterzienserinnenabtei Marienstuhl vor Egel (= Erfurter Theologische Studien Bd. 16) (Leipzig 1965) 76 f.

¹⁶ „Art. V. § 31. Hoc (sc. iure reformandi) tamen non obstante statuum catholicorum landsassi, vasalli et subditi cuiuscunque generis, qui sive publicum sive privatum Augustanae confessionis exercitium a. 1624 quacunque anni parte sive certo pacto aut privilegio sive longo usu sive sola denique observantia dicti anni habuerunt, retineant id etiam imposterum una cum annexis, quatenus illa dicto anno exercuerunt aut exercita fuisse probare poterunt . . . § 32. Idemque observetur ratione subditorum catholicorum Augustanae confessionis statuum, ubi dicto anno 1624 usum et exercitium catholicae religionis publicum aut privatum habuerunt. . . § 34. Placuit porro, ut illi catholicorum subditi Augustanae confessioni addicti, ut et catholici Augustanae confessionis statuum subditi, qui a. 1624 publicum vel etiam privatum religionis suae exercitium nulla anni parte habuerunt, nec non qui post pacem publicam deinceps futuro tempore diversam a territorii domino religionem profitebuntur et amplectentur, patienter tolerantur et conscientia libera domi devotioni suae sine inquisitione aut turbatione privatum vacare . . . non prohibeantur“ (Mirbt, Quellen a. a. O. [Anm. 1] Nr. 522 und 523).

Klöster¹⁷, deren Glaubensbekenntnis durch den Landesherrn nicht mehr geändert werden konnte¹⁸. Während den Mönchen und Nonnen katholischer Gottesdienst und die Spendung der Sakramente nach katholischem Ritus zugestanden wurde, wurde den wenigen Katholiken, die in der Umgebung der katholischen Klöster wohnten, die seelsorgliche Betreuung durch die katholischen Klostergeistlichen verweigert. Zwar hatten alle fünf Klöster um 1650 diese Katholiken seelsorglich betreut. Aber nach dem Westfälischen Frieden und am Anfang des achtzehnten Jahrhunderts wurde ihnen dieses Recht immer mehr streitig gemacht. Nur langsam konnten die Klöster ihr behauptetes Recht auf Seelsorge an diesen Katholiken wieder durchsetzen¹⁹. Kraft des *Pfarrzwanges* mußten diese Katholiken sich das Sakrament der Taufe von dem zuständigen evangelischen Pfarrer spenden lassen²⁰, auch ihre Ehe konnten sie nur vor dem evangelischen Pfarrer schließen. Er allein war auch berechtigt, sie zu beerdigen. Dieser Pfarrzwang stammte aus dem Kirchenrecht der römisch-katholischen Kirche. H. Nottarp charakterisiert ihn so: „daß die zahlenmäßig überwiegende Konfession den Besitz der Pfarrkirche hatte mit territorialem Pfarrecht (dem sogenannten Pfarrbann oder Pfarrzwang) nach dem aus dem bisherigen Kirchenrecht übernommenen Grundsatz *quidquid est in parochia, est etiam de parochia*; das heißt: es gab nur eine Pfarrei mit territorialer Exklusivität, so daß alle in deren Sprengel Wohnhaften ihr rechtlich zugehörten, auch wenn sie anderer Konfession waren.“²¹

Aber trotz evangelischer Taufe und Trauung erschienen diese Katholiken zum katholischen Gottesdienst in ihren katholischen Klo-

¹⁷ Es handelt sich um die Klöster St. Agnes in der Neustadt Magdeburg (SOCist, w), Althaldensleben (SOCist, w), Großammensleben (OSB, m), Marienstuhl in Altemarkt vor Egelu (SOCist, w) und Meynedorf (SOCist, w).

¹⁸ „*Omnia quoque monasteria, fundationes et sodalitia mediata, quae die prima Januarii millesimo sexcentesimo vicesimo quarto Catholici realiter possederunt, possideant*“ (F. Philippi, *Der Westfälische Frieden* [Münster 1898] 43 IPO Art. V § 9).

¹⁹ Vgl. F. Schrader, *Untersuchungen zu Verfassung und Seelsorge der katholischen Klöster im ehemaligen Herzogtum Magdeburg*, in: ZSavRGkan 85 (1968) 136—199.

²⁰ Chr. Mylius, *Corpus Constitutionum Magdeburgicarum Novissarum ...* (Magdeburg und Halle 1714) p. III S. 16 (Polizeiordnung von 1688 Kap. VI § 14 und 16). Als Beispiel für diesen Pfarrzwang diene eine Eintragung aus dem Pfarregister des evangelischen Pfarramtes zu Althaldensleben aus dem Jahre 1723: „Dieses Kind von römisch-katholischen Eltern gezeugt, ist nun das erste Interimskind, welches bei unserer Gemeinde mußte getauft werden nach ergangenem königlichem Reskript, daß alle *acta ministerialis* von uns auch bei den römisch-katholischen Untertanen soll administrirer werden“ (O. Dieskau, *Aus Althaldenslebens Vergangenheit II* [Neuhaldensleben 1914] 54).

²¹ H. Nottarp, *Zur Communicatio in sacris cum haereticis* (Halle/Saale 1933) (= *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse Heft 4*) 2.

sterkirchen und nahmen dort teil am gesamten gottesdienstlichen Leben. So erschienen z. B. im Kloster Marienstuhl vor Egelu die katholischen Mütter sechs Wochen nach der Geburt mit ihren evangelisch getauften Kindern zur *Aussegnung* in der Klosterkirche, und beide wurden dort gesegnet. Im Jahre 1754 gab es deswegen einen Streit zwischen dem katholischen Pfarrer der Klostersgemeinde von Marienstuhl in Altemarkt vor Egelu und dem Pfarrer der evangelischen Pfarrei in Altemarkt vor Egelu. In diesem Streit konnte der katholische Pfarrer nur ein beschränktes Recht auf Seelsorge in Altemarkt durchsetzen, nämlich Beerdigungen und Trauungen²². Er legte nun ein Pfarregister über die Aussegnungen der Mütter an. Dabei notierte er: „Notandum pro posteritate, quod non sine causa iam assignare velmi (!) puerperas introducendas; semper quidem tales in ecclesia sedis Mariana tam in veteri foro, quam in civitate et alibi introductas sunt, sed quia modernus praedicatus veteris fori Krull fecit motus et tamen nihil contra nos potuit efficere, ideo ab hoc tempore volui annotare.“²³ Danach sind also auch vor dem Streit katholische Mütter mit ihren Kindern in die katholische Klosterkirche von Altemarkt zur Aussegnung gekommen. Von 1754—1764 wurden parallel katholische Taufregister und katholische Register über die Aussegnungen geführt. Die Mütter, deren Kinder nicht in dem katholischen Taufregister erscheinen, mußten also ihre Kinder evangelisch taufen lassen. Dabei handelt es sich um Mütter mit evangelisch getauften Kindern aus folgenden evangelischen Pfarreien, die zur katholischen Aussegnung kamen: 1754: Altemarkt: 1; 1755: Egelu: 3, Wolmirsleben: 1, Altemarkt: 1; 1756: Wolmirsleben: 2; 1757: Altemarkt: 1, Egelu: 1, Wolmirsleben: 1; 1758: Unseburg: 1, Wolmirsleben: 2, Altemarkt: 1²⁴. Man kann nun mit gutem Recht schließen, daß auch vor der Anlegung der Register über die Aussegnungen katholische Mütter aus diesen Pfarreien mit ihren evangelisch getauften Kindern zur Aussegnung in die Klosterkirche kamen. Daß diese Praxis der Aussegnung vielfach von den katholischen Müttern geübt wurde, geht aus dem Erlaß des preußischen Königs an das Kloster Althaldensleben vom 31. Mai 1713 hervor. Dort heißt es: „und weil die bißhero von catholischen müttern erzeugte und luterisch getaufte knäblein wieder der väter willen zu eurer kircheneinsegnung gezogen worden, werdet ihr euch deßen in zukunft [...] zu enthalten wissen.“²⁵

Aus den seit 1769 geführten Registern der Erstkommunionkinder der Klostersgemeinde von Altemarkt vor Egelu läßt sich schließen, daß von drei Kindern, die ab 1769 zur ersten hl. Kommunion gingen, zwei Kinder evangelisch getauft worden waren²⁶. So wurde also die *evangelische Taufe* voll anerkannt. Sicherlich wollte man seine Kinder lieber vom Geistlichen der katholischen Klosterpfarre taufen lassen — darum

²² Schrader, Marienstuhl a. a. O. (Anm. 15) 133—138.

²³ Ebd. 136. ²⁴ Ebd. 137.

²⁵ STAM Rep. A 5 Nr. 1203 f. 353 v.

²⁶ Schrader, Marienstuhl a. a. O. (Anm. 15) 137.

ging es ja den katholischen Klöstern im Kampf um ihre Pfarrechte —, aber die evangelische Taufe konnte auch Grundlage für ein Leben in einer katholischen Gemeinde und für die Erteilung anderer Sakramente und Segnungen sein. Es gibt keinerlei Anzeichen, daß es über die Anerkennung der evangelischen Taufe eines katholischen Kindes eine Diskussion gegeben hätte.

Daher war es auch möglich, bei der Taufe eines katholischen Kindes in der katholischen Klosterpfarre *evangelische Taufpaten* zuzulassen. So war 1750 in der katholischen Klosterpfarre von Altemarkt vor Egeln der evangelische Propst des Klosters Marienstuhl, Friedrich Premsel, Taufpate eines katholischen Kindes²⁷. Im Jahre 1686 wurde in der Klosterpfarre von Altemarkt bei der Taufe eines katholischen Kindes die evangelische Äbtissin von Wolmirstedt als Taufpatin eingetragen²⁸. Leider lassen sich deshalb diese Beispiele schlecht vermehren, weil die Taufregister die Religion der Taufpaten nicht angeben.

Auch auf *evangelischer Seite* sah man kein Hindernis, das die Erteilung des Sakramentes der Taufe an Katholiken verhindert hätte. So verbietet die Polizeiordnung von 1688 den katholischen Klöstern generell, „daß sie auch der Clöster catholische Untertanen zu tauffen sich keineswegs anmassen sollen“²⁹. Statt dessen wurden mit der Erteilung der Sakramente die evangelischen Klosterprediger beauftragt³⁰. Auch aus der Kirchenordnung von 1685 kann man schließen, daß man es für normal hielt, daß katholische Kinder evangelisch getauft wurden; denn man hielt es nur für notwendig, eine Sonderregelung für die evangelische Taufe von Kindern der Zigeuner und Juden zu treffen³¹. Daher finden sich z. B. in den Pfarrregistern der evangelischen Pfarrämter von Althaldensleben³², Egeln³³ und Nordgermersleben³⁴ Taufen von katho-

²⁷ Kath. Pfarrarchiv Egeln-Marienstuhl, Register Bd. I.

²⁸ Ebd. Bd. I.

²⁹ Mylius, Corpus a. a. O. (Anm. 20) p. III, S. 16 (Polizeiordnung Kap. VI § 16).

³⁰ „Und nachdem Anno 1624, der 1. Januarii, bey sothanen Clöstern Evangelische Lutherische Prediger gewesen, welche denen Unterthanen und Evangelischen Gesinde der Clöster das Wort Gottes fürgetragen und ihnen die heiligen Sacramenta administriret, so soll solches ferner also gehalten und die Clöster Schuldig seyn, dergleichen Prediger, so oft einer mit Tode oder sonst abgangen, förderlichst wieder zu bestellen und in denen Closter-Kirchen den Evangelischen Gottesdienst mit Predigen, Sacrament reichen und was sich unserer Kirchen-Ordnung gemäß gebühren will, ungehindert ferner verrichten zu lassen“ (Mylius, Corpus a. a. O. [Anm. 20] p. III, S. 16 (Polizeiordnung Kap. VI § 15)).

³¹ Ebd. p. I S. 9 (Kirchenordnung Kap. III § 25).

³² Siehe Anm. 20.

³³ Evangelisches Pfarramt Egeln, Register der Pfarrei St. Katharina von Altemarkt und der Pfarrei St. Christophorus Egeln (Frdl. Mitteilung von Pfarrer Lic. Strewe, Egeln).

³⁴ „Im Jahre 1705, Bernh. Carl-Herrn Freibergers, eines Katholiken ...

lischen Kindern verzeichnet. Auch die Todesfälle der Katholiken sind in den evangelischen Pfarregistern zu finden³⁵. Würde man die Pfarregister der in Frage kommenden evangelischen Pfarreien durchmustern, so würde man wohl noch mehr Fälle finden, bei denen die Sakramente der Taufe und Ehe an Katholiken gespendet und die Katholiken durch den evangelischen Pfarrer beerdigt wurden.

Daß die Katholiken sich gegen diesen Pfarrzwang wehrten, ist verständlich. Aber der *preußische König* erklärte dazu 1769 in einem Erlaß an die Regierung in Magdeburg: „Und da, wenn denen Clöstern die actus ministeriales bey denen Catholischen untersaget, es natürlicher Weise in der Absicht geschehen ist, daß dieselbigen den evangelischen Pfarrern, zu deren Sprengel sie gehören, vorbehalten werden sollen, so muß solches auch dahin durch Euch eingerichtet und darauf, daß es geschehe, gute Aufsicht gehalten werden, wie dann die Catholische Glaubensgrundsätze notorisch nichts enthalten, so sie abhalten könnten, bey denen evangelischen Pfarrern ihre Todten begraben, ihre Kinder tauffen und ihre Ehen einsegnen zu lassen.“³⁶ So beweist also der Pfarrzwang und dessen Duldung durch die Katholiken, daß man bei den Sakramenten der Taufe und der Ehe und bei der christlichen Beerdigung noch letzte Reste der ursprünglichen Einheit der beiden christlichen Kirchen anerkannte.

Auch hinsichtlich der *Gottesdiensträume* und des *Besuches des Gottesdienstes* gab es Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen. So waren in den fünf katholischen Klosterkirchen im Herzogtum Magdeburg in drei Kirchen eigentliche Simultanea entstanden, d. h. unter dem einen Dach der Kirche befanden sich eine katholische und eine evangelische Kirche. In Großammensleben gehörten der Chor und die vordere Hälfte der Kirche der katholischen Gemeinde, und die hintere Hälfte der Kirche mit einem beweglichen Altar stand ausschließlich für die evangelische Gemeinde zur Verfügung³⁷. In Althaldensleben war die Kirche 1708 durch eine Bretterwand geteilt worden. Der östliche Teil mit dem Turm verblieb der evangelischen Gemeinde und der westliche Teil der katholischen Gemeinde³⁸. Im Kloster Marienstuhl vor Egelshaus behauptete die katholische Gemeinde von Altemarkt den westlichen Chor mit dem Altar und den hinteren Teil der Kirche, die evangelische Gemeinde in Altemarkt erhielt die Mitte der Kirche und ließ sich dort durch das

Sohn ist geboren den 15ten und getauft den 19ten Nov. Die Pathen waren Hr. Benedictus Abt zu Ammensleben 2. der Pater Philippus von Vilsheim Kellner daselbst (P. W. Behrends, Neuhaldenslebische Kreis-Chronik ... [Neuhaldensleben 1826] II 323).

³⁵ Harpke: *W. Eule*, Das alte Kirchenbuch erzählt (Berlin 1956) 81 f. Sigersleben: Behrends, Neuhaldensleben a. a. O. (Anm. 54) II 375.

³⁶ STAM Rep. A 5 Nr. 1213 f. 4r.

³⁷ Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Wolmirstedt, bearbeitet von H. Bergner (Halle 1911) 10.

³⁸ Dieskau, Althaldensleben a. a. O. (Anm. 20) II 57.

Kloster einen neuen Altar errichten³⁹. In Meyendorf behielt die katholische Gemeinde die ganze Kirche. Sie stellte sie aber der evangelischen Gemeinde für ihren Gottesdienst zur Verfügung⁴⁰. Lediglich im Kloster St. Agnes zu Magdeburg gab es kein Simultaneum⁴¹.

Neben den getrennten Altären gab es auch *gemeinsam genutzte Ausstattungsstücke* der Kirchen. So wurde in Großammensleben und im Kloster Marienstuhl die Kanzel sowohl von dem evangelischen wie von dem katholischen Geistlichen benutzt⁴². Im Kloster Marienstuhl wurde auch die Orgel von beiden Gemeinden benutzt, und in beiden Gottesdiensten spielte derselbe Organist⁴³.

Um das Simultaneum in der Klosterkirche zu beseitigen, baute das Kloster Marienstuhl der evangelischen Gemeinde in Altemarkt eine eigene Kirche. Diese Kirche wurde am 21. Oktober 1731 eingeweiht. Die Einweihung der Kirche wurde mit einer feierlichen Taufe verbunden. Die Einweihung und die Taufe fand in Gegenwart der evangelischen Gemeinde und der beiden katholischen Geistlichen statt⁴⁴. Da 1670 der gemeinsame Organist katholisch war⁴⁵, so kann man annehmen, daß das öfter der Fall war. Es haben also der katholische Organist und die katholischen Geistlichen auch an evangelischen Gottesdiensten teilgenommen.

Die evangelischen Pfarrer zu Althaldensleben, Dorf-Ammensleben und Altemarkt vor Egelu wurden von dem zuständigen katholischen Kloster vociert⁴⁶. Eine solche *Vocation* lautete z. B. für den Pfarrer von Altemarkt im Jahre 1649 so: „Wier Sabina Cramers Abbatißin [...] vociren [...] den ehrenvesten [...] herrn Ulrichen Fleischmann, [...] daß er Gottes wort nach inhalt heiliger bieblicher, prophetischer undt apostolischer schrifft, Augspurgischer Confession gemeß, in rechten einfaltigen christlichen verstande ohne weitleufftig einmischung unnothiger streitlehren trewlich und vleißig predigen und lehren“⁴⁷. Auch das konnte eine katholische Äbtissin damals unterschreiben. Sicherlich wurde eine solche Formulierung für die Vokation von evangelischen Landesherren vorgeschrieben, aber die Äbtissin hat sich nicht geweigert, diese Formulierung zu gebrauchen.

Über ähnliche, z. T. engere Beziehungen zwischen katholischen und evangelischen Kanonikern im gottesdienstlichen Leben berichtet H. Notarp aus dem benachbarten *Fürstentum Halberstadt*. Mit Berufung auf Mejer und Hildebrandt⁴⁸ berichtet er über den Dom in Halberstadt,

³⁹ Schrader, Marienstuhl a. a. O. (Anm. 15) 62, 63, 94, 108.

⁴⁰ Schrader, Untersuchungen a. a. O. (Anm. 19) 185.

⁴¹ Ebd. 165.

⁴² Ebd. 188 und Schrader, Marienstuhl a. a. O. (Anm. 15) 122.

⁴³ Schrader, Marienstuhl a. a. O. (Anm. 15) 98 f. 105 f.

⁴⁴ Ebd. 131 u. STAM Rep. A 12 Spec. Marienstuhl Nr. 9.

⁴⁵ STAM Rep. A 5 Nr. 1277.

⁴⁶ STAM Rep. A 5 Nr. 1170. f. 53 r + v.

⁴⁷ STAM Rep. A 2 Nr. 1277 f. 47 r.

⁴⁸ O. Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht (Göttingen 1853); P. Hildebrandt, Preußen und die römische Kurie (Berlin 1910).

an dem 16 evangelische und 4 katholische Kanoniker und 10 katholische Vikare waren: „Die Katholiken lasen ihre Messen in einer Nebenkapelle, an Sonn- und Festtagen war am Choraltar evangelischer Abendmahlsgottesdienst, dem ein katholischer Diakon in liturgischen Gewändern assistierte.“⁴⁹ Umgekehrt assistierten die evangelischen Kanoniker bei dem katholischen Gottesdienst, so bei St. Paul in Halberstadt und „in der evangelischen Moritzkirche in Halberstadt, wo 1711 noch ein Kanoniker und drei Vikare katholisch waren, die ihre Messen täglich um 8 Uhr in zwei Kapellen der Stiftskirche lasen; an Festtagen wurde das ganze Offizium einschließlich der Messe im evangelischen Chor gemeinsam von den katholischen und evangelischen Stiftsherren und Vikaren gehalten, wobei man allerdings an den Heiligegebeten Änderungen vornahm . . . Hier wurde übrigens am gleichen Hochaltar außerhalb der kanonischen Stunden das evangelische Abendmahl gefeiert“⁵⁰.

Diese Zeugnisse der vom katholischen Kirchenrecht verbotenen *communicatio in sacris cum haereticis* bezeugen auch hinsichtlich des Gottesdienstes letzte Reste der ursprünglichen Einheit der Kirche. Das soll aber nicht heißen, daß die hinter den behandelten Erscheinungen stehende Auffassung von der Einheit der Kirche in das helle Bewußtsein der Gläubigen eingedrungen sei. Man muß vielmehr annehmen, daß bei ihnen das Bewußtsein von zwei verschiedenen Kirchen, die sich ihre Existenz gegenseitig absicherten, vorherrschte.

Auch der *bürgerliche Verkehr* zwischen Katholiken und Protestanten liefert uns teilweise Zeugnisse einer echten Toleranz. Im Kloster *Mariienstuhl* hat es immer ein gutes Verhältnis zwischen dem katholischen Kloster und seinen evangelischen Syndicis gegeben. Man tauschte Geschenke aus⁵¹, erfüllte sich gegenseitig Wünsche⁵² und besuchte sich⁵³. Ein gutes Verhältnis hatte das Kloster auch zu seinem evangelischen

⁴⁹ Nottarp, *Communicatio* a. a. O. (Anm. 21) 15.

⁵⁰ Ebd. 16.

⁵¹ Schrader, *Mariienstuhl* a. a. O. (Anm. 15) 18.

⁵² 1754 schrieb Kriminalrat Hansen an das Kloster Marienstuhl: „Hierbey nehme ich mir die Freiheit Ew. Hochwürden um eine kleine Gefälligkeit zu bitten. Ich bin ein Liebhaber vom Schachspiele und ich höre, daß in Hildesheim schöne aus Knochen gedrechselte Schachspiele zu bekommen sind. Da ich nund weiß, daß Sie vom Kloster aus sowohl viele Bekanntschaft daselbst, als öfteren Gelegenheit dahin haben, so würde mir ein besonderer Gefallen geschehen, wenn ich, je eher je lieber, ein solches Schachspiel erhalten könnte.“ Antwort des Klosters: „Wegen dem verlangten Schachspiel, woran Ew. Hochwohlgeb. ein plaisir finden, werden die Frau Abtissin mit nächsten, so bald wie möglich, daher eines besorgen und presentiren“ (Archiv auf dem Gut Marienstuhl in Egeln Nr. 5).

⁵³ Im Dezember 1754 schreibt Kriminalrat Hansen an den Pastor Haas in Kloster Marienstuhl: „Wenn das Wetter nicht zu schlecht ist, so nehmen wir vielleicht die Freyheit nach dem neuen Jahr in Gesellschaft eines guten Freundes auf einen Tag zu überkommen“ (Archiv auf dem Gut Marienstuhl in Egeln Nr. 5).

Verwalter Friedrich Premsel, den es später zum Probst nahm⁵⁴. Im Dreißigjährigen Krieg vertrat der evangelische Propst Bartholomäus Söchting die Rechte des abwesenden katholischen Klosterkonventes⁵⁵. Der evangelische Stadtpfarrer Hellmuth von Egelu schützte das katholische Kloster vor einer Strafe, die ihm der schwedische General Banér angedroht hatte⁵⁶. Nach der Wahl der Äbtissin des Klosters Marienstuhl nahm der jeweilige evangelische Pfarrer von Altemarkt die Vorstellung der Untertanen des Klosters vor und sprach im Namen der Dienerschaft die Glückwünsche aus⁵⁷.

Auch von andern Klöstern haben wir Zeugnisse über den guten Kontakt zwischen den katholischen Klöstern und den evangelischen Freunden der katholischen Klöster. Allerdings stammen diese Zeugnisse aus dem Ende des 18. Jahrhunderts. So heißt es bei F. Tilger über das Kloster *St. Agnes* in Magdeburg: „Wissen wir doch in bezug auf das Agnetenkloster aus der Selbstbiographie von Karl Rosenkranz, daß zwei Nonnen namens Agnes und Cäcilie, Freundinnen seiner reformierten Mutter, in seinem elterlichen Hause ein- und ausgingen und daß er und seine Schwester die Klosterfrauen oft besuchten, wobei sie den Klostergarten betreten durften und stets reich beschenkt mit Blumen, Obst, Zuckerwerk und Heiligenbildern heimkehrten.“⁵⁸ Auch der evangelische Pfarrer Behrends aus Nordgermersleben schrieb über die Priorin des Klosters *Althaldensleben*, Rosa Carlier († 1808): „Die Priorin Rosa Carlier war eine sehr fromme und edle Dame. Unvergeßlich sind mir noch ihre Urtheile, welche sie ein Jahr vor ihrem Tode über den damaligen Verfall der Religion bei allen christlichen Confessionen und die Verachtung des öffentlichen Gottesdienstes äußerte: ‚Ach, sagte sie, jene Menschen kennen Gott nicht, sonst würden sie ihn lieben und gern verehren. Lassen Sie uns sie bemitleiden und von der Vorsehung hoffen, daß, wenn es erst in dieser Hinsicht recht schlimm geworden, dann die so lange vergebens erhoffte Einigung der getrennten Christen zu dem schönen Ziele um so eher erfolgen werde, die Gottheit mit erneutem Eifer in Einem Geiste anzubeten.‘“⁵⁹.

Ähnliche Beobachtungen kann man sicherlich auch an *andern Stellen Deutschlands*, an denen nach dem Westfälischen Frieden katholische und evangelische Christen zusammenlebten, machen. So berichtet H. Nottarp aus Bielefeld: „Am Kirchweihstag, dem 18. Juli jeden Jahres, wohnten der evangelische Stadtrat und die sonstigen Bielefelder Beamten dem Festgottesdienst in der Klosterkirche [der Franziskaner] bei, daran anschließend fand ein feierliches Mahl mit ihnen im Refektorium des Klosters statt, so noch 1794 (Weddigen, Westphälisches Magazin 2, S. 313).“⁶⁰

⁵⁴ Schrader, Marienstuhl a. a. O. (Anm. 15) 127.

⁵⁵ Ebd. 69.

⁵⁶ Ebd. 72.

⁵⁷ Ebd. 164.

⁵⁸ F. Tilger, Aus der Geschichte des Neustädter Agnetenklosters, in: Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg 48 (1913) 205.

⁵⁹ Behrends, Neuwaldensleben a. a. O. (Anm. 54) 338.

⁶⁰ H. Nottarp, Das Katholische Kirchenwesen der Grafschaft Ravensberg

Auch R. Stupperich schreibt über Westfalen, in dem es nach dem Westfälischen Frieden zahlreiche kleinere Gebiete und Städte gab, in denen beide Konfessionen zusammenlebten: „Der milde, jedem Radikalismus fremde Geist, der seitdem in den meisten lutherischen Gemeinden der westfälischen Städte bestimmend wird, geht wohl nicht zum geringsten Teil auf Melanchthons Einfluß zurück. Daher kommt es, daß man sich auf Verhandlungen mit der Gegenseite einläßt, oft Simultaneen errichtet und die konfessionelle Polemik nicht in dem Maße, wie anderwärts, aufkommen läßt.“⁶¹

Ich vermute, daß erst mit der größeren *Freizügigkeit* im Laufe des 19. Jahrhunderts sich diese Verhältnisse änderten. Diese Freizügigkeit bewirkte, daß in konfessionell geschlossene Gebiete Gruppen von Andersgläubigen einzogen. In diesen Gebieten tauchte nun zum erstenmal die Frage auf: Wie verhalten wir uns zueinander? Besonders den Katholiken der Diasporagebiete stellt sich nun die Frage der *communicatio in sacris cum haereticis*. Aus Angst, in den Diasporagebieten Gläubige zu verlieren, wurden nun die Grenzen der Konfessionen enger gezogen, als es bis dahin die kleinen Gruppen von Christen, die zusammen wohnten, gewohnt waren. Aus einem Problem, das bis zum 19. Jahrhundert verhältnismäßig kleine Gruppen betraf, wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts ein Problem, das wesentlich größere Teile der Konfessionen betraf, und es trat damit in Deutschland in das Bewußtsein der ganzen Konfession. Nun grenzte man sich schärfer ab. Dieser *schärferen Abgrenzung* dienten neben ihren anderen Zielen auch solche Zusammenschlüsse, wie die Gustav-Adolf-Stiftung (gegr. 1832), der Bonifatiusverein (gegr. 1849) und der Evangelische Bund (gegr. 1886), die alle im 19. Jahrhundert gegründet wurden. Es ist zu vermuten, daß diese schärfere Abgrenzung nun auch auf die kleinen Gruppen von Christen beider Konfessionen übersprang, die bislang noch größere Gemeinsamkeit bewahrt hatten.

Diese Vermutung läßt sich auch einigermaßen erhärten. In den Jahren 1848 und 1850 wurden zwischen dem Domkapitel St. Petri in Bautzen und dem Rat der Stadt Bautzen über das Simultaneum in der Stiftskirche (Dom) St. Petri neue Verträge geschlossen. In Ausführung dieser Verträge wurde im Jahre 1851 ein neues, sechs Ellen hohes Gitter errichtet, das den evangelischen Teil besser als das bisherige vom katholischen Teil der Stiftskirche trennte. Damit fielen auch die letzten Gemeinsamkeiten, die bis dahin zwischen beiden Konfessionen bestanden hatten. Es fiel der Eintritt der Katholiken durch den evangelischen Teil und das in der Mitte geöffnete Gitter in den katholischen Teil fort. Statt dessen wurde für die Katholiken ein eigener Eingang geschaffen. Nun gab es für die Katholiken auch keine Prozessionen mehr durch den evangelischen Teil der Kirche. Auch wurden nun die evan-

im 17. und 18. Jahrhundert (= Studien und Quellen zur Westfälischen Geschichte Bd. 2) 73.

⁶¹ R. Stupperich, Melanchthons Beziehungen zu Westfalen, in: Westfalen 38 (1960) 61 Anm. 54.

gelischen und katholischen Kinder nicht mehr aus dem einen transportablen Taufstein der Kirche getauft. Statt dessen wurde im evangelischen Teil der Kirche ein neuer fester Taufstein aufgestellt. Am zweiten Ostertag fiel jetzt auch die übliche Predigt des katholischen Dekans auf der lutherischen Kanzel der Kirche fort⁶². Wahrscheinlich kann man in der Geschichte der Diasporapfarreien, die im 19. Jahrhundert aus den fünf Klosterpfarreien des Herzogtums Magdeburg hervorgegangen sind, Beispiele für eine ähnliche Verschärfung der Gegensätze finden.

Die hier geschilderte Entwicklung der Verhältnisse der Konfessionen zueinander während des 19. Jahrhunderts will nicht leugnen, daß im 19. Jahrhundert auch ein anderer Strang der Entwicklung aufgezeigt werden kann, der mit Fortschreiten der bürgerlichen Toleranz und der zunehmenden wirtschaftlichen und sozialen Verflechtung einem Abbau der konfessionellen Gegensätze und einer Annäherung der Konfessionen den Weg bereitete. Aber es muß doch gesehen werden, daß gleichzeitig, während sich im 19. Jahrhundert ein Abbau der Gegensätze vorbereitete, auch eine Verschärfung der konfessionellen Gegensätze stattfand. Daß auch das 19. Jahrhundert so empfand, kann man bei Schnabel nachlesen: „Es sollten diejenigen nicht so ganz unrecht haben, die schon bei Beginn der religiösen Erneuerung der dunklen Ahnung lebten, daß unsere Kinder Religionskriege sehen werden, wie Bunsen schon 1824 zu Niebuhr bekannte.“⁶³ So knüpft also unser heutiges Bemühen um die Einheit der Kirche nicht unbedingt geradlinig an Entwicklungen des 19. Jahrhunderts an, sondern es knüpft auch an Zustände an, die schon am Ende des 18. Jahrhunderts herrschten.

⁶² Frdl. Mitteilung von Archivrat Dr. S. Seifert, Bautzen.

⁶³ F. Schnabel, Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert (Freiburg 1937) IV 146.

Das Apsismosaik von S. Pudentiana in Rom*

Philosophische, imperiale und theologische Aspekte in einem Christusbild am Beginn des 5. Jahrhunderts

Von ERNST DASSMANN

Prälat Dr. Ludwig Vöelkl

zur Vollendung des 70. Lebensjahres dankbar zugeeignet

1. Datierung und Erhaltungszustand des Mosaiks

Auf dem Viminal, am alten *Vicus Patricius*, der heutigen Via Urbana, liegt unweit von S. Maria Maggiore die Kirche der hl. Pudentiana¹. Eine frühestens in das 6. Jhdt. zu datierende Legende nennt einen Senator Pudens, *amicus apostolorum et susceptor peregrinorum*, und seine beiden Töchter Pudentiana und Praxedis als Gründer der Kirche². Die Anfänge sind jedoch verwickelter und trotz einer Reihe von zuverlässigen historischen Nachrichten bis heute nicht restlos geklärt. Ausgrabungen, bautechnische Untersuchungen und epigraphische Funde haben immerhin sichern können, daß die heutige Basilika auf einen *Titulus Pudentis* zurückgeht und in ihrem Kern gegen Ende des 4. Jhdts. in eine private Thermenanlage aus dem 2. Jhdt. eingebaut worden ist³. Die Apsis bildet daher kein echtes Halbrund, sondern ist Teil der großflächigeren Abschlußwölbung des ehemaligen Thermensaals. Ihre mosaizistische Ausschmückung dürfte mit großer Wahrscheinlichkeit in die

* Überarbeitete und erweiterte Fassung meiner Antrittsvorlesung vor der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Münster am 12. 2. 1969.

¹ Ein Verzeichnis der wichtigsten Literatur findet sich bei B. Vanmaele, *L'Église Pudentienne de Rome (Santa Pudenziana)*. Contribution à l'histoire de ce monument insigne de la Rome Chrétienne ancienne du II^e au XX^e siècle (Averbode 1965) = *Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium* 6, 154/9. Nachzutragen ist allein A. P. Frutaz, *Titolo di Pudente*. Denominazioni successive, clero e cardinali titolari, in: *RivAC* 40 (1964) 53/72.

² *Acta Sanctorum, Maii*, IV, 299 f.

³ Für die Verknüpfung der legendarischen und historischen Nachrichten, die Schwankungen in der Benennung des Titulus und die bauliche Entwicklung vgl. G. B. de Rossi, *I monumenti del secolo quarto spettanti alla chiesa di S. Pudenziana*, in: *BollAC* 5 (1867) 49/57; P. Lanzoni, *I titoli presbiteriali di Roma antica nella storia e nella legenda*, in: *RivAC* 2 (1925) 224/8; A. Petri, *La basilica di S. Pudenziana in Roma secondo gli scavi recentemente eseguiti (Città del Vaticano 1934)* = *Monumenti di Antichità Christiana* II, 1, 43; R. U. Montini, *Santa Pudenziana (Roma o. J.)* = *Le chiese di Roma illustrate* 50, 5/22; B. Vanmaele 17/49; 79/96.

Zeit Innozenz I., also in die Jahre 402—417, zu datieren sein. Eine heute zerstörte Inschrift vom unteren Rand des Mosaiks konnte im 16. Jhdt. von O. Panvinio noch teilweise gelesen werden. Sie ist in drei Versionen überliefert und von G. B. de Rossi wie folgt ergänzt worden:

SALVo INNOCENtIo epsicopo iliCIO MAXIMO ET . . .
 PREsbyTERIS LEopardus presb(yter) sumptu proprio . . .
 marmORIBUS ET PICTurIS DECORAVIt⁴

Bleiben die Namen der zum Titulus gehörenden Kleriker und ihr Anteil am Werk der Ausstattung mit Marmor und Bildern auch ein wenig unklar, so ist die Zeit mit der Erwähnung des Papstes Innozenz doch deutlich festgelegt.

Die Datierung des Mosaiks (Taf. 1) an den Anfang des 5. Jhdts. liefert einen ersten Hinweis auf seine Bedeutung. Es ist — sieht man einmal von den Nischenmosaiken in S. Costanza ab — die älteste erhaltene Apsiskomposition in Rom⁵. Allerdings bedarf die Qualifizierung „erhalten“ einiger Einschränkungen⁶. Stilgeschichtlich gesehen, sind große Teile des Mosaiks von geringem Wert, weil durch Restaurierungen in den Jahren 1588 und 1831/32 die ursprüngliche Ausführung weitgehend verändert worden ist. Die Ausbesserungen des 19. Jhdts. scheinen sich damit begnügt zu haben, die Zeichnung der Gewänder, die Physiognomien der Gesichter, vielleicht auch die Gestik der Hände dem Zeitgeschmack anzupassen. (Ein Vergleich der beiden Frauenköpfe zeigt besonders deutlich, in welchem Umfang mit einer Verwischung der ursprünglichen Konturen gerechnet werden muß. Der linke Kopf ist alt, der rechte eine Umformung des 19. Jhdts. [Taf. 2a u. b]). Noch einschneidender dürften die Renovierungen des 16. Jhdts. gewesen sein. Damals wurden größere Teile des zerstörten Mosaiks in bemaltem Stuck ergänzt. Ob dabei nur der Figurenstil ein barockes Gepräge erhalten hat oder ob die Komposition des Mosaiks auch inhaltlich verändert und reduziert worden ist, ist im einzelnen schwer zu entscheiden. Fest steht, daß die Seiten beschnitten wurden, wobei die äußeren Tiersymbole zum Teil und zwei Apostel ganz wegfielen. Eine weitere Einbuße am unteren Rand erfuhr das Mosaik durch den Einbau eines Altarbaldachins. Eine

⁴ Cod. Vat. Lat. 6780, f. 63r u. f. 64v.; vgl. G. B. de Rossi, *I mosaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma anteriori al secolo XV* (Roma 1899) 27; B. Vanmaele 48; 107; G. Matthiae, *Mosaici medioevali delle chiese di Roma* (Roma 1967) 75, Anm. 42.

⁵ B. Vanmaele, 56. Das Mosaik wird in allen ikonographischen Handbüchern und in entsprechenden Monographien mit unterschiedlicher Ausführlichkeit und Sorgfalt behandelt. An neueren Untersuchungen sind hervorzuheben Ch. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts* (Wiesbaden 1960) = *Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie* 4, 12/5; 150/2; G. Matthiae 55/76; weitere Literatur ebd.

⁶ Vgl. die sorgfältige Analyse von W. Köhler, *Das Apsismosaik von Sta. Pudenziana in Rom als Stildokument*, in: *Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst* (Festschrift J. Ficker) (Leipzig 1931) 167/79.

aus dem Jahr 1595 stammende, leider ein wenig flüchtig ausgeführte Skizze Ciacconios hat wenigstens die Erinnerung an die dabei zerstörten Bildmotive bewahrt⁷ (Taf. 3a). Die Apostel saßen hinter einer Balustrade. Unterhalb des Christusthrones schwebte die Geisttaube über dem Christuslamm auf dem Paradiesesberg. Sollte J. Wilperts Vermutung zutreffen, daß über dem Gemmenkreuz noch die Hand Gottes aus dem Himmel hervorgeragt habe⁸, wäre die vertikale Achse des Mosaiks trinitarisch bestimmt gewesen, ähnlich den von Paulinus beschriebenen Kompositionen in Nola und Fundi⁹.

In den Jahren 1913/14 hat W. Köhler das Mosaik eingehend am Original untersuchen und die wenigen erhaltenen Reste des 5. Jhdts. von den späteren Überarbeitungen scheidern können. Zum alten Bestand gehören auf der rechten Seite des Bildes nur der Petruskopf, bei dem ebenfalls Nase, Mund und ein Stück des Bartes ergänzt worden sind, dazu ein Teil des Himmels mit Partien des Stieres und des polygonalen Gebäudes. Auf der linken Seite sind die Köpfe besser erhalten. Relativ unversehrt sind vor allem der schon erwähnte Frauenkopf und der Kopf des mittleren Apostels samt Halsansatz und Schulterpartien. Alt sind auch größere Teile des Portikus, das Rundgebäude mit den beiden Seitenflügeln, der Löwenkopf und Teile des bewölkten Himmels. In der Christusgestalt, sowohl in der Kopfpartie wie auch in der Gewandung, sind unveränderte und renovierte Flächen eng miteinander vermischt. Der Thron mit der tuchüberspannten Rückenlehne ist wenigstens in den Umrissen der alten Vorlage nachgebildet¹⁰ (Taf. 3b). Diese Bestandsaufnahme ist recht mager, wenn man versuchen will, das Mosaik stilistisch in die spätantike Malerei einzuordnen. Sie reicht aber aus, um die Bildaussage des Mosaiks zu erfassen; denn der Motivbestand darf zusammen mit Ciacconios Ergänzungen und unter Berücksichtigung einiger zweifelhafter Details, wenn auch formal verändert, so doch inhaltlich mit der ursprünglichen Komposition als übereinstimmend betrachtet werden.

2. Die thematischen Schichten

Das Mosaik erweckt auf den ersten Blick den Eindruck einer ausgewogenen und einheitlichen Thematik; es ist trotzdem weit davon entfernt, eine originelle Erfindung zu sein. Ikonographische und geistesgeschichtliche Traditionen, religiöse Bedürfnisse und Erwartungen, theologische Reflexion und politische Situation haben an dem Programm mitgeschaffen und die einzelnen Bildelemente zusammengefügt. Drei thematische Schichten lassen sich klar voneinander abheben.

⁷ Cod. Vat. Lat. 5407, f. 81; B. Vanmaele 57 u. Anm. 46.

⁸ J. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV.—XII. Jahrhundert, Bd. 2 (Freiburg 1916) 1067 (im folgenden abgekürzt: WM); *Ch. Ihm* 132.

⁹ Paulinus von Nola, Ep. 32, 10 u. 17 (CSEL 29, I, 286 u. 292 Hartel); *Ch. Ihm* 179; 181.

¹⁰ W. Köhler 170 f.

Die erste und älteste Schicht gehört dem Bildtypus der philosophischen Lehrversammlung an. Das wird deutlich, wenn man diesen Typus bis zu seinem ersten Auftreten im christlichen Bilderkreis zurückverfolgt. Schon das Apsisbild von S. Aquilino in Mailand, das vielleicht wenige Jahrzehnte eher als das Mosaik in S. Pudentiana entstanden ist¹¹, steht ihm näher. Christus sitzt lehrend, erhöht über den Aposteln. Ein Behälter mit Schriftrollen befindet sich zu seinen Füßen. Die Darstellung ist im Vergleich zu S. Pudentiana viel schlichter. Die Apostel haben ihre Plätze gleichmäßig gereiht rechts und links neben ihrem Herrn. Sie hören zu. Sparsame Gesten verraten ihre innere Anteilnahme. Möglicherweise darf eine ähnlich ruhige Darstellung der Apostel aber auch für die ursprüngliche Komposition in S. Pudentiana angenommen werden. Sie dürften hier ebenfalls in gleichmäßig ansteigender Linie auf den Christus in der Mitte des Bildes ausgerichtet gewesen sein. Von dieser aufgrund des Vergleichs mit S. Aquilino zu vermutenden, zwar etwas uniformen, aber doch sehr feierlichen Gruppierung ist auf dem heutigen Bild nichts mehr zu spüren. Pathetische Gebärden und lebhaftere Physiognomien haben die Apostel individualisiert, die verschiedenen Stellungen der Köpfe ihre Ausrichtung auf Christus verwischt; die Apostel rechts neben Petrus sind fast zu einer eigenen Gruppe zusammengewachsen, die mit der Bildmitte nur noch in lockerer Verbindung steht. Diese Veränderungen gehen auf das Konto der barocken Ausbesserungen, deren formale Veränderungen von den Restauratoren des 19. Jhdts. übernommen worden sind¹².

Verfolgt man das Thema der Lehrversammlung weiter zurück, stößt man auf ein Fresko in der sogenannten Bäckergruft der Domitilla-Katakombe, das in die sechziger Jahre des 4. Jhdts. zu datieren ist¹³. Wengleich es sich um ein Katakombenbild handelt, verläßt die Darstellung noch nicht den Kreis der Apsiskompositionen, denn die bildliche Gestaltung verrät deutlich ihre Herkunft aus oberirdischen apsidialen Räumen. Wiederum sitzt Christus erhöht in der Mitte, gesondert von seinen Aposteln. Dagegen fehlen der Nimbus, der die Christusfigur in S. Pudentiana und in S. Aquilino auszeichnete, und andere herrscherliche Attribute. Die Apostel sind in Gruppen zusammengefaßt, die dem Thron assistieren; besonders betont sind Petrus und Paulus, die ebenfalls sitzen, während die übrigen Apostel stehen.

Nochmals fünfundzwanzig Jahre früher, etwa um 340 zu datieren, ist eine weitere Szene aus Domitilla in der Lünette eines Arkosols nahe der Ampliatusgruft¹⁴. Die jugendliche Christusgestalt ist auch hier betont durch ihre Größe und die weit ausschwingende Rückenlehne des Sitzes. Weggefallen aber ist die Distanz zu den Aposteln, die nicht mehr

¹¹ Abb. bei *Ch. Ihm* Taf. I, 1; zur Datierung ebd. 158.

¹² *W. Köhler* 175 f.

¹³ *J. Wilpert*, Die Malereien der Katakomben Roms. Tafelband (Freiburg 1903) 195 (im folgenden abgekürzt: WK); zur Datierung vgl. *P. Testini*, Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma (Bologna 1966) = *Roma Cristiana* 2, 298.

¹⁴ WK 148, 2; zur Datierung vgl. *P. Testini* 297 f.

bloß Hörer sind, sondern zu echten Partnern des Lehrgesprächs zu werden scheinen. Dieser Eindruck verstärkt sich noch auf einem Fresko im Eingangsbogen des Sacellum quartum in der Katakombe Jordano-
rum, das nun schon in die konstantinische Zeit hinabreicht und um 325 zu datieren ist¹⁵ (Taf. 4a). Christus unterscheidet sich kaum noch durch äußere Merkmale von den Aposteln, die nicht mehr die aus der Distanz des Thrones ergehende Weisung ihres Herrn empfangen, sondern zu Freunden und Teilnehmern am Gespräch mit dem lebenspendenden Wort geworden sind.

Überblickt man die wenigen hier angeführten Bilder¹⁶, so läßt sich sagen, daß die Entwicklung von einem realistisch dargestellten Lehrgespräch über eine immer spürbarer werdende Distanzierung Christi zu dem feierlichen Repräsentationsbild in S. Pudentiana führt, dessen ursprünglicher Eindruck durch die barocke Brechung wiederum verfälscht wird. Man könnte das Thema der Lehrversammlung noch weiter zurückverfolgen bis zu der Grenze, an der die Konturen des Christusbildes verschwimmen und nicht mehr Christus, sondern der christliche Lehrer oder noch unbestimmt abstrakter die christliche Lehre in Form einer philosophischen Leseszene dargestellt wird. Hingewiesen sei dafür — um nur ein paar Beispiele zu nennen — auf die mittlere Figurengruppe der Sarkophagwanne von S. Maria Antiqua¹⁷ oder auf den Sarkophag von der Via Salaria¹⁸. Daß manche Forscher den christlichen Charakter des Salaria-Sarkophags bezweifeln, spielt hier keine Rolle, denn letztlich geht das philosophische Lehrthema mit Sicherheit auf profane Vorbilder zurück. Ikonographisch näher als den Leseszenen der frühen Sarkophage steht das Christus-Lehrer-Bild allerdings einigen anderen Bildern von Lehrversammlungen, die zum Teil in vorchristliche Zeit zurückreichen¹⁹, deren Reflexe sich aber noch in späteren Jahrhunderten erhalten haben, z. B. in der sogenannten medizinischen Demonstration aus der Katakombe an der Via Latina²⁰ oder in der Darstellung eines Ärztekonsiliums aus der Wiener Handschrift des Codex Dioskurides²¹.

¹⁵ E. Josi, *Le pitture rinvenute nel cimitero dei Giordani*, in: RivAC 5 (1928) 195, Fig. 19.

¹⁶ Die Stationen der Entwicklung könnten natürlich noch um viele Beispiele vermehrt und in weitere Zwischenstufen unterteilt werden. Vgl. G. Matthiae 71, Anm. 3 f.

¹⁷ Repertorium der christlich-antiken Sarkophage, Bd. 1: Rom und Ostia, hrsg. von F. W. Deichmann (Wiesbaden 1967) Tafelband 747, 1 (im folgenden abgekürzt: RCAS). ¹⁸ RCAS 66.

¹⁹ Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort. Fünfzig Abb. auf vierzig Lichtdrucktaf. nach Aufnahmen von J. Märki-Boehringer, Auswahl von F. W. Deichmann, Text von Th. Klauser (Olten 1966) = 3. Beiheft zur Halbjahresschrift Antike Kunst, 68.

²⁰ A. Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina* (Città del Vaticano 1960) = Monumenti di Antichità Christiana II, 8, Taf. 107.

²¹ Codices graeci et latini photographice depicti (Leiden 1906) f. 2b u. 3b.:

Am Beginn des 5. Jhdts., der Entstehungszeit des Mosaiks von S. Pudentiana, hat die Beschreibung der Erlösung als Erkenntnis und das daraus folgende Verständnis Christi als des Lehrers der Wahrheit schon viel von der Prägekraft verloren, die diesen Vorstellungen in der Theologie und Frömmigkeit des 3. Jhdts. zugekommen war²². Nicht allein die Christologie des 4. Jhdts., auch die kirchenpolitische Entwicklung seit Konstantin hat der Idee des Christusbildes neue Züge verliehen, die sich in den Monumenten widerspiegeln. Zwar schimmert die ältere, philosophische Schicht, das Thema von Christus dem Lehrer, auf dem Mosaik in S. Pudentiana noch durch, aber eigentlich nur dann, wenn man sich die voraufgehenden, klareren Ausprägungen dieses Bildtyps vergegenwärtigt. Die Isolierung des Thrones, die in aufsteigender Linie auf Christus ausgerichteten Apostel, die nicht mehr den Meister umringen, sondern in feierlichem Abstand die Weisung ihres Herrn, den νόμος βασιλικός, entgegennehmen, kündigen dagegen unübersehbar eine neue Schicht im Verständnis des Christusbildes an. Die schon häufiger erwähnte barocke Brechung verdunkelt zwar diesen Eindruck auf dem Mosaik in S. Pudentiana. Man erhält ihn unverfälschter, wenn man die Darstellung in S. Aquilino betrachtet oder die Gestaltung desselben Themas auf dem Mailänder Stadttorsarkophag²³ bzw. auf profanen Denkmälern aus dem Bereich der imperialen Kunst. Als Beispiel für letztere sei auf den Bildschmuck des Theodosius-Obelisken verwiesen, der um 390 zu datieren ist²⁴. Hier ist die Verfeierlichung allerdings auf die Spitze getrieben. Distanzierung, gliedernde Schichtung und isokephale Reihung der Personen haben die Darstellung vollständig erstarren lassen.

Mit dem Hinweis auf die imperiale Kunst ist das Stichwort gefallen, das die zweite Schicht im Mosaik von S. Pudentiana kennzeichnet²⁵. Das Christusbild wächst über das Lehrerbild hinaus und empfängt die Attribute des Herrscherbildes²⁶. In diese zweite Schicht gehört der edelsteinbesetzte Thron mit dem Purpurkissen. Er wird zum beliebten Requisite in den Bildprogrammen der Kuppeln, Apsiden und Triumphbögen und erscheint, wie z. B. in S. Maria Maggiore, auch isoliert als sogenannter leerer Thron (έτοιμασία)²⁷. Christus trägt die Gewandung des Herrschers, goldene Tunika mit blauen Clavi und Pallium,

vgl. P. Buberl, Die antiken Grundlagen der Miniaturen des Wiener Dioskurideskodex, in: JbDAI 51 (1956) 114/56.

²² J. Kollwitz, Das Christusbild des dritten Jahrhunderts (Münster 1955) = Orbis antiquus 9, 12/22.

²³ J. Wilpert, I sarcofagi cristiani antichi, 2 Text- u. 2 Tafelbd., Supplementbd. (Rom 1929/56) Taf. 188 (im folgenden abgekürzt: WS).

²⁴ W. F. Volbach — M. Hirmer, Frühchristliche Kunst (München 1958) Abb. 54 f.

²⁵ J. Kollwitz, Das Bild von Christus dem König in Kunst und Liturgie der christlichen Frühzeit, in: Theologie u. Glaube (1947/48) 97; 101 f.

²⁶ Zur umfangreichen Literatur über das Christus-Rex-Thema vgl. Ch. Ihm 11/41.

²⁷ WM 71; W. F. Volbach — M. Hirmer Abb. 125; 141; 149.

ebenso den Nimbus, der im 5. Jhdt. noch kein Heiligensymbol ist, sondern Königszeichen, wie wiederum auf dem Triumphbogen von S. Maria Maggiore die Gestalt des Herodes beweist²⁸. Christus hat langes Haar und einen Bart. Beide finden sich schon auf den älteren Christusbildern des Philosophentyps. Mit dem struppigen, ungepflegten Kopfschmuck kynischer Philosophen — man vergleiche etwa die Christusfigur auf den Polychromen Fragmenten im Thermen-Museum²⁹ — hat die Haar- und Barttracht des Christus in S. Pudentiana aber nicht mehr viel gemein. Sie erinnert eher an die Darstellung hellenistischer Gott-Könige, an Serapis- und Zeusbildnisse und wird zu einem Zeichen herrscherlicher Würde³⁰.

Zwei Frauen, nicht Pudentiana und Praxedis, wie früher angenommen wurde³¹, sondern, wie die Mosaiken von der Eingangswand in S. Sabina beweisen³², die Sinnbilder für die *ecclesia ex gentibus* und die *ecclesia ex circumcissione* stehen hinter Paulus und Petrus, den Repräsentanten der Kirche aus Heiden und Juden. Sie bringen dem Herrscher Christus das *aurum coronarium* dar³³, wie es der Kaiser empfing, wenn er als *εὐεργέτης* und *conservator orbis* seinen *adventus* in die Städte des Reiches hielt³⁴. Die Bezeichnung *conservator* erscheint auch auf dem Buch, das Christus in S. Pudentiana in der linken Hand hält. Die imperiale Symbolik löst das Mosaik aus jedem zeitlichen Bezug. Wie der Kaiser auf den Darstellungen dieser Zeit und im Gegensatz zu den Szenen auf früheren Monumenten (der Trajans- oder der Marc-Aurels-Säule etwa) nicht nur Sieger ist aufgrund einer gewonnenen Schlacht, sondern *victor semper et ubique*, so ist Christus der zeitlose *dominus ac deus*³⁵.

Trotz aller Anleihen ist die kaiserliche Ikonographie nicht einfach in die Komposition von S. Pudentiana übernommen und mit der älteren Schicht der philosophischen Lehrversammlung verwoben worden. Die imperiale Schicht wird ihrerseits wiederum modifiziert durch apokalyptische Motive, die im römischen Bereich hier zum ersten Male in die Komposition einer Apsis eindringen und als dritte Schicht die beiden vorhergehenden überlagern. Eine saubere Scheidung zwischen imperia-

²⁸ WM 62. ²⁹ RCAS 773b.

³⁰ G. Matthiae 56 f.; J. Kollwitz, Mosaiken² (Freiburg 1960) = Der große Bilderkreis 2, 9. ³¹ WM, Bd. 2, 1067. ³² WM 47; Ch. Ihm 151.

³³ G. B. de Rossi, I monumenti, 59; J. Kollwitz, Mosaiken, 9 f. Dagegen lassen E. Dinkler, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe (Köln-Opladen 1964) = Wiss. Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westf. 29, 55 u. F. W. Deichmann, Frühchristliche Kirchen in Rom (Basel 1948) 54, nicht Christus, sondern Petrus und Paulus von den Frauen bekränzt werden. Unentschieden bleibt Ch. Ihm 14.

³⁴ *Adventus*: vgl. RAC 1, 112 f.; *aurum coronarium*: vgl. RAC 1, 1010/20; *εὐεργέτης*: vgl. RAC 6, 848/60; *conservator*: vgl. J. Kollwitz, Das Bild von Christus dem König 101, Anm. 37.

³⁵ A. Alföldi, Insignien und Tracht der römischen Kaiser, in: RM 50 (1955) 89 f.

len und apokalyptischen Motiven ist allerdings kaum möglich, da die Apokalypse Elemente des Kaiserkultes, den sie erbittert bekämpft, gleichwohl für ihre Schilderung der Gottes- und Christusvisionen benutzt hat. Zur apokalyptischen Schicht gehören die vier lebenden Wesen, die keine Bücher oder Schriftrollen tragen und daher wohl noch nicht zu Evangelistensymbolen geworden sind³⁶. Apokalyptisch bestimmt dürfte auch die hinter dem Portikus sichtbar werdende Stadtsilhouette des himmlischen Jerusalems sein, selbst wenn die Konturen der Gebäude auf historische Bauten Jerusalems im 4. Jhd. zurückgehen sollten, was ein Mosaik aus Madaba nahelegen könnte³⁷. Einstimmigkeit über die Interpretation bzw. die Identifikation der Gebäude konnte bisher nicht erzielt werden³⁸.

Ähnlich in der Schwebe bleibt die Deutung des hinter Christus aufragenden Hügels mit dem Gemmenkreuz. Möglicherweise soll er an den Golgothahügel erinnern, auf dem Theodosius II. um 440 ein edelsteingeschmücktes Kreuz errichtete bzw. erneuerte, denn bereits der Pilgerbericht der Aetheria scheint ein Kreuz auf dem Felsen im Bezirk der Grabeskirche vorauszusetzen³⁹. Die über dem Hügel schwebenden Wesen lassen bezüglich des Kreuzes aber auch an das Zeichen des Menschensohnes denken, das bei seiner Wiederkunft erscheinen wird⁴⁰. Mit Sicherheit kann dagegen das Christuslamm auf dem Paradiesesberg, das auf Ciacconios Zeichnung als Bestandteil der ursprünglichen Komposition festgehalten worden ist, auf apokalyptische Vorstellungen zurückgeführt werden⁴¹. In die apokalyptische Schicht würden ebenfalls die von rechts und links auf das Christuslamm zuschreitenden Lämmerprozessionen gehören, die nach G. B. de Rossi das ursprüngliche Bildprogramm ergänzt haben sollen⁴². Schließlich kann auch der Christus-

³⁶ E. Dinkler 54. Von den Büchern, durch die nach *Ch. Ihm*, 151, die geflügelten Wesen der Apokalypse als Evangelistensymbole gekennzeichnet sein sollen, ist auf dem Mosaik nichts zu entdecken. G. Matthiae, 57 f., hält sie auch ohne Bücher für Evangelistensymbole wegen ihrer Aufeinanderfolge, die mit der Anordnung der Evangelien in der Vulgata übereinstimmt. Die Aufeinanderfolge ist aber auf dem Mosaik nicht eindeutig festzulegen.

³⁷ Das dem 6. Jhd. zugehörige Mosaik stammt aus Jordanien und zeigt die Rundstadt Jerusalem. Abb. bei F. Gerke, Spätantike und frühes Christentum (Baden-Baden 1967) = Kunst der Welt, 3.

³⁸ Zur Diskussion der Frage vgl. E. Dinkler 54; *Ch. Ihm* 151; G. Matthiae 58 f.

³⁹ Alle notwendigen Quellen- u. Literaturangaben bei *Ch. Ihm* 14.

⁴⁰ Die Deutung des Zeichens des Menschensohnes (Mt 24, 30) auf das Kreuz beginnt bereits in der Didache. Quellen- u. Literaturangaben zum Weiterwirken dieser Vorstellung bei B. Brenk, Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes (Wien 1966) = Wiener Byzantinische Studien 3, 64 f.

⁴¹ Vgl. Anm. 7.

⁴² G. B. de Rossi, I monumenti, 59. Allerdings kommt de Rossi zu dieser Vermutung aufgrund eines Vergleichs mit ähnlichen Kompositionen und nicht aufgrund einer zusätzlichen Handschrift, wie O. Wulff, Altchristliche und byzan-

thron, unbeschadet seiner Anklänge an Darstellungen aus der imperialen Ikonographie, mit dem apokalyptischen Gottesthron in Verbindung gebracht werden, denn die im 4. Kapitel der Geheimen Offenbarung beschriebene Gottesvision ist im 4. Jhdt. bereits auf Christus übertragen worden⁴³.

3. Einheitliche Bildaussage

Nach der analytischen Aufdeckung der verschiedenen ikonographischen Schichten und der ihnen zugrunde liegenden Traditionen bleibt zu fragen, ob die Bildaussage des Apsismosaiks von S. Pudentiana ebenfalls in eine Vielzahl von Bedeutungsinhalten zerfällt oder in einen einheitlichen Gedanken gesammelt werden kann. E. Dinkler ist der Meinung, das Pudentiana-Mosaik verrate bei aller Großartigkeit und Symbolfülle eine vordergründige Mannigfaltigkeit, die es hinter die Konzentration und geistige Tiefe der ravennatischen Abstraktionen etwa in Galla Placidia oder in S. Apollinare in Classe zurückfallen lasse⁴⁴. Vergleicht man jedoch die Apsiden von S. Pudentiana und S. Apollinare⁴⁵ miteinander, dann ist der zunächst optische Eindruck einer Bildeinheit eher in der gewiß nicht zu leugnenden Symbolfülle von S. Pudentiana zu gewinnen als in den theologischen Abstraktionen der zönig aufgebauten Apsis von S. Apollinare⁴⁶. Nicht der unbefangene Beschauer, erst der zergliedernde Ikonograph vermag die thematischen Schichten in der Pudentiana-Komposition aufzudecken, die zudem nicht gleichgeordnet nebeneinanderstehen, sondern sich vermischend übereinanderliegen. Die philosophischen Elemente der Lehrversammlung, die Reminiszenzen an die imperiale Ikonographie und die apokalyptischen Ergänzungen sind in Wirklichkeit keine selbständigen Bildthemen, sondern Bausteine einer intendierten einheitlichen Bildaussage.

Wie läßt sich diese Aussage, die Sinnspitze der Gesamtkomposition, näher umschreiben? Die meisten neueren Interpreten erklären das Mosaik bei leichten Akzentverschiebungen als Huldigungsszene mit Parusiecharakter und eschatologischer Färbung, in der historische Erinnerungen und zukünftige Erwartungen zu einer zeitlosen Gegenwart zusammenfließen. Man erinnert an ähnliche Züge in der Liturgie, die sich unterhalb der Apsis im Chorraum vollzieht⁴⁷. Diese Deutung ist

tinistische Kunst, Bd. 1: Die altchristliche Kunst von ihren Anfängen bis zur Mitte des ersten Jahrtausends (Berlin 1914) = Handbuch der Kunstwissenschaft, 350, anzunehmen scheint.

⁴³ J. Kollwitz, Das Bild von Christus dem König, 103.

⁴⁴ E. Dinkler 55

⁴⁵ Abb. bei W. F. Volbach — M. Hirmer 173.

⁴⁶ Nach O. Wulff 1, 329, ist es der Mosaikmalerei in S. Pudentiana gelungen, „ein einheitliches Bild in Licht und Farbe zu gestalten, ... das mit vollkommener Beherrschung der malerischen Perspektive zugleich den glücklichsten monumentalsten Aufbau der Gruppe vereint“.

⁴⁷ E. Dinkler 54 f.; F. Gerke 81; J. Kollwitz Das Bild von Christus dem

im Kern unbestreitbar richtig. Zu fragen bleibt nur, ob sich die aus Huldigung, Parusie und Eschatologie zusammengesetzte Einheit nicht noch mit konkreterem Inhalt füllen läßt. Die Antwort auf diese Frage wird nicht darauf verzichten können, neben ikonographischen Argumenten auch die Theologie und Frömmigkeit der lateinischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jhd. in die Überlegungen mit einzubeziehen, denn das Apsismosaik von S. Pudentiana entstammt — auch künstlerisch gesehen — westlichen Traditionen⁴⁸. Die gemeinte Konkretisierung dürfte darin zu finden sein, daß im Mosaik von S. Pudentiana das himmlische Gericht durch Christus und seine Apostel dargestellt ist⁴⁹. Diese These muß abschließend näher begründet werden.

Was die ikonographischen Argumente angeht, so ist in der neueren Forschung vereinzelt versucht worden, ein forensisches Moment im Apsisprogramm von S. Pudentiana selbst zu entdecken. Man hat dazu auf das Sitzen der Apostel hingewiesen, die nach Mt 19,28 zusammen mit Christus die zwölf Stämme Israels richten werden⁵⁰. Allerdings fehlen in S. Pudentiana die Throne der Apostel, auf die sie nach dem erwähnten Matthäuswort Anspruch haben und die auf einigen Katakombenfresken auch tatsächlich dargestellt sind⁵¹. Noch unsicherer ist der Hinweis auf die von Konstantin den Bischöfen verliehenen richterlichen Funktionen, an die sich die Vermutung knüpft, das Apsismosaik stelle das himmlische Gegenbild des im Chorraum zusammen mit seinem Presbyterium thronenden Bischofs dar⁵². Deutlicher äußert sich der Gerichtsgedanke auf einigen Monumenten im zeitlichen und räumlichen Umkreis von S. Pudentiana. Hingewiesen sei z. B. auf den schon herangezogenen Mailänder Stadttorsarkophag. Rechts und links neben dem apokalyptischen Lamm kauern die Gestalten zweier Verstorbener zu Füßen Christi, um sich dem himmlischen Gericht zu unterwerfen⁵³. Diese zumeist vorgetragene Interpretation gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn zutreffen sollte, worauf Th. Klauser — allerdings mehr hinweisend als beweisend — jüngst aufmerksam gemacht hat. Bei der Besprechung des Concordius-Sarkophags aus Arles⁵⁴ äußert er die Vermutung, daß sich um die Mitte des 4. Jhdts. die altchristliche Jenseitsvorstellung von einem Zwischenzustand nach dem Tode gewandelt habe. Den Bischöfen müsse es gelungen sein, ihren Gläubigen die Angst vor diesem Zwischenzustand zu nehmen und in ihnen die Hoffnung zu

König 102 f.; E. Sauser, *Frühchristliche Kunst. Sinnbild und Glaubensaussage* (Innsbruck 1966) 240/2. ⁴⁸ W. Köhler 179.

⁴⁹ Besonders betont von G. Matthiae 60/5; erwähnt auch bei Ch. Ihm 15 u. B. Brenk 64 f. Nach O. Wulff 1, 350, soll sich dagegen die Auffassung der Parusie im Sinne des Gerichtes im S. Pudentiana-Mosaik gegenüber den Sarkophagen wieder zu verflüchtigen beginnen.

⁵⁰ G. Matthiae 60; E. Dinkler 54; B. Brenk 65; Ch. Ihm 15.

⁵¹ WK 152; 177, 1. ⁵² Ch. Ihm 15.

⁵³ WS 188; vgl. H. U. von Schönebeck, *Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge* (Città del Vaticano 1935) = *Studi di Antichità Cristiana* 10.

⁵⁴ Sarkophage in Bild und Wort, Taf. 18, 1.

wecken, daß nicht nur die Martyrer, sondern alle verstorbenen Christen nach persönlichem Gericht und einer gewissen Zeit jenseitiger Reinigung den Zugang ins Paradies erlangen könnten. Tatsächlich mehren sich nach der Jahrhundertmitte die sepulkralen Denkmäler, auf denen Verstorbene als Supplikanten tiefverneigt dem Paradiesesberg und der Versammlung Christi mit seinen Aposteln nahen, um ihr Urteil entgegenzunehmen⁵⁵. So aufschlußreich diese Überlegungen sind, so wird man sich doch hüten müssen, eine schlüssige Verbindung zwischen den Supplikanten-Sarkophagen und dem S. Pudentiana-Mosaik herzustellen. Daß in S. Pudentiana jede Andeutung von Bittflehenden fehlt, wäre bei dem begreiflichen Unterschied zwischen sepulkralen und basilikalischen Denkmälern nicht so schwerwiegend; wichtiger ist, daß das Apsismosaik in S. Pudentiana — wenn überhaupt — das endzeitliche und nicht nur ein partikuläres, persönliches Gericht vergegenwärtigt. Die apokalyptische Komponente im Bildprogramm ist so stark, daß die allgemein eschatologische Deutung schwerlich unterdrückt werden kann. Auf ein weiteres Argument kann hingewiesen werden, das dem Bereich der Apsiskompositionen selbst entstammt und ebenfalls zur Erläuterung des Mosaiks von S. Pudentiana und seines forensischen Charakters herangezogen worden ist. Auf dem Apsisbild in Fundi stand vor dem Thron mit dem Gemmenkreuz auf dem Paradiesesberg ein Christuslamm in der Weise, daß es sich Schafen zuwandte und von Böcken abwandte (Taf. 4b). Der Gerichtsgedanke braucht aus diesem Darstellungsdetail aber nicht erschlossen zu werden. Paulinus von Nola spricht ihn *expressis verbis* aus in einer Beschreibung des Bildes, die so präzise ist, daß eine Rekonstruktion des Apsisprogramms mit ihrer Hilfe versucht werden kann⁵⁶. Leider ist die Übertragung der Bildaussage von Fundi auf das Mosaik in S. Pudentiana wiederum nicht unbedenklich. Man müßte die von G. B. de Rossi angenommenen Lämmerprozessionen, die aus den Städten Jerusalem und Bethlehem dem Christuslamm zustreben, als sicher vorhanden gewesen voraussetzen und ihnen eine iudikale Bedeutung zuerkennen, die durch die anzunehmende ikonographische Gestaltung kaum gefordert wird. Eher wird man an eine baptismale oder allgemein soteriologische Symbolik dieser überhaupt nur hypothetischen Lämmerprozessionen denken müssen. Erwähnt werden soll schließlich noch die schwierige und ein wenig gewundene Beweisführung von G. Matthiae, der versucht, den Bildhintergrund von S. Pudentiana zu entapokalypsieren. Die Stadtsilhouette stellt nach ihm nicht die himmlische Stadt Jerusalem dar, sondern das wirkliche Jerusalem im Augenblick des Weltendes, gekleidet in die Architektur der Stadt im 4. Jhdt.⁵⁷.

⁵⁵ Ebd. 67/70.

⁵⁶ Ep. 32, 17 (CSEL 29, I, 292, 17/20 Hartel): Et quia praecelsa quasi iudex rupe superstat, bis geminae pecudis discors agnis genus haedi circumstant solium; laevos avertitur haedos pastor et emeritos dextra complectitur agnos. Vgl. *Ch. Ihm* 80 f.; 181.

⁵⁷ G. Matthiae 61: „E la cosa non sorprende, perchè la sostanza della visione non è apocalittica, anche se non manchi qualche riferimento a quella

In diesem Jerusalem am Ende der Zeit sollen nach dem Ausweis Ephräms bei der Wiederkunft des Herrn das Kreuz und der Richterstuhl Christi aufgerichtet werden⁵⁸.

Überblickt man die ikonographischen Argumente für eine Gerichtsdeutung des S. Pudentiana-Mosaiks, dann ergibt sich, daß sie eine solche Interpretation wohl nahelegen, allein aber nicht sicher begründen können. Daß der Gerichtsgedanke in einer Apsiskomposition vermutet werden darf, beweist das Programm in Fundi, aber nicht durch den Bildinhalt selbst — der ließe auch andere Auslegungen zu —, sondern aufgrund der Beschreibung eines zeitgenössischen Theologen, des Paulinus. Eine gleichwertige direkte Verbindung zwischen Bild und Beschreibung gibt es für S. Pudentiana nicht. Es dürfte aber gerechtfertigt sein, an ihrer Stelle die Theologie der Väter, die dem S. Pudentiana-Mosaik nahestehen, heranzuziehen, um von dem in der Zeit lebendigen Christusbild auf den Bedeutungsgehalt des Apsisbildes zurückzuschließen. Dabei kann die Aufmerksamkeit von vornherein auf einen bestimmten Punkt konzentriert werden. Da es sich in S. Pudentiana um eine Repräsentationsszene mit eschatologischer Färbung handelt, ist allein zu fragen, ob Königtum oder Richteramt das Christusbild der Zeit vornehmlich bestimmt haben und entsprechend in dem Mosaik wiedererkannt werden dürfen.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als erübrige sich eine solche Frage, weil sie von der Forschung längst im Sinn des Königtums Christi beantwortet worden ist. Zahlreiche ikonographische Untersuchungen haben diesen Aspekt sorgfältig herausgearbeitet, um eine Grundlage zu schaffen für die Beurteilung des Einflusses, den die profane imperiale Kunst auf die christlichen Denkmäler ausgeübt hat⁵⁹. So richtig die dabei gewonnenen Ergebnisse im einzelnen sind, sie ergeben insgesamt dennoch ein falsches Bild, weil über der Suche nach dem *Christus-rex* die Suche nach dem *Christus-iudex* vernachlässigt worden ist. Schon ein flüchtiges Durchmustern der Quellen läßt aber erkennen, daß die Väter um die Wende vom 4. zum 5. Jhd. verhältnismäßig selten von Christus dem König, dafür um so mehr von seiner Funktion als Richter sprechen⁶⁰. Das hat theologische und kirchenpolitische Gründe. In vorkonstantinischer Zeit war der Königstitel benutzt worden, um die Würde Christi gegenüber den unberechtigten Forderungen des Kaiserkultes polemisch zu verteidigen. In spättetrarchischer Zeit entstanden daher die ersten Thronbilder Christi, die Szenen der Magieranbetung und der Jünglinge im Feuerofen als Sinnbilder der

fonte. Il collegio apostolico siede non nella città celeste, ma nella nuova Gerusalemme, che nel pensiero degli scrittori del sec. IV è sorta con i grandi santuari constantiniani, nella Gerusalemme storica, ... che si scorge con i suoi venerati edifici dietro l'emicielo."

⁵⁸ Ebd. 61 f.

⁵⁹ Vgl. Anm. 26.

⁶⁰ Dem imperialen Bereich entstammende Titulaturen fehlen natürlich auch in dieser Zeit nicht; sie prägen besonders die Sprache der Liturgie. Vgl. J. Kollwitz, *Das Bild von Christus dem König* 107/17.

wahren Anbetung⁶¹. Auch im ersten Überschwang des konstantinischen Friedens konnte man sich darin gefallen, den christlich gewordenen Kaiser zu ehren, indem man ihn als irdisches Abbild und weltlichen Statthalter des himmlischen Königs betrachtete. Doch bald zeigte sich, daß der Königstitel bei aller möglichen Überhöhung wenig geeignet war, die unvergleichliche Würde Christi von der Majestät des Kaisers abzuheben, vor allem dann, wenn es darauf ankam, die Unterordnung des Kaisers unter die Herrschaft Christi in der Kirche sicherzustellen⁶².

Schon Ambrosius von Mailand spricht deutlich aus, daß der Kaiser nicht neben Christus steht, nur durch weniger Macht ihm nachgestellt. Er ist in Fragen des Glaubens nicht nur Christus, sondern auch dem Priestertum des Bischofs unterworfen⁶³. Ambrosius erwähnt auch das Königtum Christi. Es ist jedoch — gerade im Hinblick auf das Apsismosaik von S. Pudentiana — interessant zu sehen, in welchem Zusammenhang das geschieht. Nicht so sehr der im Himmel herrschende und wiederkommende Christus wird in das Gewand des Königs gekleidet, sondern der leidende. Die Passion des Herrn kann Ambrosius beschreiben mit Ausdrücken, die samt und sonders der römischen Triumphalterminologie entnommen sind. Christi Leidesweg gleicht dem Triumphzug eines römischen Imperators und wird fortgesetzt in der glorreichen Auffahrt in den Himmel⁶⁴. Wichtige Grundgedanken seiner Theologie, die Betonung von *meritum* und *praemium*, ein besonderes Interesse an dem Zusammenhang zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes, geben Ambrosius daneben immer wieder Anlaß, von Christus als dem Richter zu sprechen⁶⁵. Allerdings erhält das Richteramt Christi in der ambrosianischen Frömmigkeit einen ganz bestimmten Akzent. Christus ist nicht auf das Verurteilen, sondern auf das Freisprechen aus. Zum Glück für die Menschen ist er ein befangener Richter, der sich durch die Tat der Erlösung der Möglichkeit objektiver Rechtsprechung freiwillig selbst begeben hat. Wie kann Christus den verurteilen, den er mit seinem eigenen Blut erkaufte hat?⁶⁶ Die Apostel aber sind Beisitzer und Teilnehmer am Gericht des Sohnes⁶⁷.

⁶¹ K. Wessel, *Rex gloriae. Kaiserkult und Christusbild*, in: *Archäologischer Anzeiger* 68 (1953) 118/36.

⁶² E. Sauser, *Zur Vielfalt und Einheit in den christologischen Aussagen der frühchristlichen Kunst*, in: *TThZ* 77 (1968) 322, äußert dieselbe Ansicht gerade im Hinblick auf das Mosaik in S. Pudentiana.

⁶³ Vgl. besonders Ep. 21 (PL 16, 1003/7).

⁶⁴ K. Baus, *Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des hl. Ambrosius*, in: *RQ* 49 (1954) 39; E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung* (Münster 1965) = *Münsterische Beiträge zur Theologie* 29, 203 f. Über die Himmelfahrt als Triumphzug vgl. *De fide* 4, 1 (CSEL 78, 158/62 Faller).

⁶⁵ E. Dassmann 65; 106/10.

⁶⁶ *De Iacob* 1, 6, 26 (CSEL 52, II, 21, 4/11 Schenkl).

⁶⁷ *De fide* 5, 6, 74 (CSEL 78, 244, 40/50 Faller). Einseitig ist die Darstellung von B. Brenk, 29 f., der nur den Schrecken des Gerichtstages betont.

Auch Innozenz I., in dessen Regierungszeit das Apsismosaik von S. Pudentiana wahrscheinlich geschaffen worden ist, spricht häufiger vom Gericht, dem sich vor allem der Bischof zu verantworten haben wird⁶⁸. Seine Briefe, meist disziplinarischen Inhalts, sind jedoch theologisch nicht ergiebig genug, um aus ihnen das Bild des richtenden Christus deutlicher erheben zu können. Um so aufschlußreicher ist wiederum Augustinus. Aus der Fülle seiner Schriften sei nur eine herausgegriffen. In den Vorträgen zum Johannesevangelium wird das Königtum Christi so gut wie gar nicht erwähnt. Augustinus streift es nur da, wo die Auslegung des Evangelientextes dazu zwingt, bei der Brotvermehrung, wenn es heißt, die Juden wollten Christus zum König machen, und bei der Pilatusfrage⁶⁹. Das Richteramt Christi wird dagegen an zahlreichen Stellen, auch dann, wenn der Evangelientext direkt keinen Anlaß dazu bietet, breit entfaltet⁷⁰. Das Christusbild Leos I., des Großen, weist viele Übereinstimmungen mit dem des Ambrosius auf. In den Kollektenpredigten betont Leo den Wert des Almosens, das einen gnädigen Richter erhoffen läßt⁷¹. Häufig preist er die Güte und Langmut des richtenden Herrn⁷². Stärker als bei den zuvor erwähnten Bischöfen tritt in seiner Theologie aber auch das Königtum Christi hervor, jedoch wiederum nur in bestimmten Zusammenhängen, wenn er z. B. die Majestät des praexistenten Logos preist, seine kosmische Würde betont oder im Rahmen der Davidstypologie auf Christus zu sprechen kommt⁷³. Richtet sich Leos Blick auf den erhöhten und wiederkommenden Herrn, tritt auch bei ihm das Königtum Christi gegenüber seiner Funktion als Richter auffallend zurück⁷⁴. Von den Aposteln als Trägern der Binde- und Lösegewalt und Beisitzern beim Gericht spricht Leo weniger. Diese Aufgabe überträgt er allein dem Petrus, was sich aus dem Ort der Predigten erklärt, die in der Basilika des Apostels gehalten worden sind⁷⁵.

Diese wenigen Hinweise sollen hier genügen. Die Bedeutung, die der Vorstellung von Christus als dem endzeitlichen Richter in der frühchristlichen Theologie und Frömmigkeit zukommt, bedarf noch einer umfassenden Aufarbeitung⁷⁶. Erst dann könnte die ebenfalls noch offene

⁶⁸ Ep. 1 (PL 20, 465); Ep. 3, 7 (490); Ep. 42, 3 (609).

⁶⁹ In Ioh. Ev. Tract. 24, 5 (CCL 26, 246, 17/20 Willems); ibid. 25, 2/4 (248/50); ibid. 115, 1/3 (643/5).

⁷⁰ Ibid. 119, 6 (660, 10/2); ibid. 4, 6 (34, 34/7); ibid. 19, 5 (190); ibid. 19, 16/9 (199/202); ibid. 21, 7 (216); ibid. 21, 12/4 (218/21); ibid. 22, 4 f. (224/6); ibid. 22, 11 (229 f.); ibid. 25, 13/5 (242/4); ibid. 89, 4 (550, 27/33); ibid. 95, 4 (567 f.).

⁷¹ Sermo 8 (PL 54, 160); ibid. 9, 2 (161 f.); ibid. 45, 5 (290).

⁷² Ibid. 14, 2 (174); ibid. 21, 3 (193); ibid. 35, 3 f. (252).

⁷³ Ibid. 36, 1 (254); ibid. 29, 2 (227 f.).

⁷⁴ Ibid. 9 (160/3); ibid. 10, 3 (165); ibid. 11 (166/8); ibid. 19, 1 (185); für die Verbindung von Königtum und Gericht vgl. ibid. 22, 5 (197 f.).

⁷⁵ Ibid. 3, 3 (146); ibid. 5, 5 (156).

⁷⁶ Die Stellensammlung bei B. Brenk 28/50 liefert einige Anhaltspunkte, reicht aber nicht aus. Zu beachten ist auch das Anschwellen der Endzeiterwar-

ikonographische Frage grundsätzlich geklärt werden, ab wann und in welcher Stärke mit dem Aufkommen des Gerichtsmotivs im frühchristlichen Bilderkreis gerechnet werden darf. Des weiteren könnte gezeigt werden, wie das Christusbild, nachdem es im 4. und 5. Jhdt., ikonographisch gesehen, mit imperialen Attributen angereichert worden ist, in seiner inhaltlichen Thematik dem Kaiserbild wieder zu entwachsen beginnt, falls nicht das profane Herrscherbild dieser Zeit ebenfalls von dem Gedanken an die richtende Gerechtigkeit des Imperators mitgeprägt ist.

Daß die bildliche Vergegenwärtigung des endzeitlichen Gerichtes die vielfältigen Momente der Komposition im Apsismosaik von S. Pudentiana zu einer einheitlichen Aussage verbindet, darf mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden. Es ist kein Gerichtsbild im biblisch-erzählenden Sinn, wie es später im Langhaus von S. Apollinare Nuovo in Ravenna begegnet⁷⁷, vielmehr eine Darstellung, die ähnlich anderen Kompositionen, von denen das Fresko Zuccaris in S. Sabina noch eine Erinnerung bewahrt hat⁷⁸, in der Form des Huldigungsbildes, aufruhend auf dem alten Bildtypus des Lehrgesprächs und angereichert mit imperialen Attributen und apokalyptischen Symbolen die Parusie des Herrn zum Gericht zusammen mit seinen Aposteln vor Augen stellt. Christus erscheint nicht wie in späteren, mittelalterlichen Bildern als der gestrenge Weltenrichter⁷⁹, sondern als der gnädige Richter, der im Kreise der fürsprechenden Aposteladvokaten die Gläubigen der Gemeinde heimruft als der DOMINUS CONSERVATOR ECCLESIAE PUDENTIANAE.

tungen im 4. Jhdt. Vgl. dazu B. Kötting, Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus, in: HJ 77 (1958) 125.

⁷⁷ Zu datieren 500/26; vgl. C. O. Nordström, Ravennastudien. Ideengeschichtliche und ikonographische Untersuchungen über die Mosaiken von Ravenna (Uppsala 1953) 55; 61; Taf. 15 f.

⁷⁸ Ch. Ihm 152; Abb. Taf. I, 2.

⁷⁹ B. Brenk 212 f.

Die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten des 4. und 5. Jahrhunderts

Zu einem neuen Buch Klaus Gammers

Von HEINZGERD BRAKMANN

Klaus Gamber griff 1958 in seinem Aufsatz „Das Eucharistiegebet im Papyrus von Der-Balizeh und die Samstagabend-Agapen in Ägypten“¹ Th. Schermanns² ältere These auf, durch Sokrates HE 5, 22 und Sozomenos HE 8, 9 (sic!) seien noch für das Ägypten des 5. Jahrhunderts samstagsabendliche Eucharistiefiern mit vorausgehendem Abendessen der Gemeinde nachgewiesen³. E. Hammerschmidt⁴ und A. Stuiber⁵ haben sich inzwischen dieser Argumentation angeschlossen. Im Gefolge F. Heilers⁶ behauptete Gamber am gleichen Ort⁷, der von den Maurinern als Ep. 12 des Ambrosius gezählte⁸, von Heiler und Gamber als „Schreiben des Bischofs Valerian an den hl. Ambrosius“ angesehene Brief „Quamlibet“ des aquilejanischen Konzils von 381 an die herrschenden Kaiser beweise, die Kirche von Aquileja sei in Disziplin und Ordnung der alexandrinischen gefolgt. Beide Thesen laden ganz offensichtlich dazu ein, miteinander zu einem Dreisatz verbunden zu werden: Wenn Ägypten die eucharistischen Mahlzeiten kennt und Aquileja der Ordnung Alexandreias folgt, dann muß in Aquileja das eucharistische Mahl be-

¹ Ostk. Stud. 7 (1958) 48/65.

² Th. Schermann, Agapen in Ägypten und die Liturgie der vorgeheiligten Elemente, in: ThGl 5 (1913) 181. Dort schon versehentlich Sozomenus h. e. VIII, 9 statt VII, 19.

³ Gamber, Eucharistiegebet 64.

⁴ E. Hammerschmidt, Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien = Studia Delitzschiana 7 (Stuttgart 1963) 43.

⁵ A. Stuiber, Eulogia, in: RAC 6 (1966) 914.

⁶ F. Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus = Die katholische Kirche des Ostens und Westens 2, 1 (München 1941) 110.

⁷ Gamber, Eucharistiegebet 64.

⁸ Die Verfasserschaft des Ambrosius wird jüngst bestritten von G. Biasutti, La tradizione marciiana aquileiese (Undine 1959) 24/8 und G. C. Mensi, La lettera XII attribuita a Sant'Ambrogio et la questione marciiana aquileiese, in: Rivista di storia della Chiesa in Italia 18 (1964) 248. Es wird aber nicht bezweifelt, daß der Brief eine Äußerung des aquilejanischen Konzils darstellt.

kanntgeblieben sein. Gamber hielt 1958 diesen Schluß für „immerhin möglich“⁹. Er ist nicht nur das, sondern sogar zwingend und überdies richtig — vorausgesetzt: die Prämissen stimmen.

Gamber hat seither seine Hypothese immer bestimmter wiederholt und auch in seine Gesammelten Aufsätze „Liturgie übermorgen“¹⁰ übernommen. Nunmehr, zehn Jahre nach jenem Aufsatz, will er in „Domus Ecclesiae“¹¹ seine damalige Vermutung beweisen. Sein Beweisgang ist dabei kurz folgender: In einem ersten Teil untersucht er, „was die erhaltenen Baudenkmäler aus Aquileja sowie dem Alpen- und Donauraum über die Feier der Eucharistie in diesen Teilen des römischen Reiches aussagen“ (18)¹². Da aber die Grabungsfunde „meist dürftig und hinsichtlich der Stellung des Priesters am Mahltisch nicht leicht deutbar“ (63) seien, entwirft er in einem zweiten Teil mit Hilfe einiger weniger Dokumente aus zwölf Jahrhunderten und den unterschiedlichsten Gebieten der Christenheit eine harmonische Geschichte der Entwicklung der Eucharistie vom Herrenmahl bis zur kultischen Opferhandlung. Mit dieser Konstruktion, bei der die Sokrates- und Sozomenosberichte die Rolle eines Schlußsteines übernehmen, ohne den das Gewölbe zusammenbräche, deutet er die Bauten Aquilejas, des Alpen- und Donauraumes und befindet, daß dort bis zum Ende des 4. Jahrhunderts die mit einem Sättigungsmahl verbundene Eucharistiefeier überlebt habe (100). Was zu beweisen war. Die These von der Alexandrität der Kirche Aquilejas wird noch als eine letzte Absicherung und Unterstützung zugegeben.

Da „Domus Ecclesiae“ durch Ausstattung und Aufnahme in die Hausserie „Studia Patristica et Liturgica quae edidit Institutum Liturgicum Ratisbonense“ zu erkennen gibt, daß damit des Verfassers Forschungen zu diesem Thema einen zumindest vorläufigen Abschluß erreicht haben, hat man heute das Recht zu untersuchen, ob Gammers Beweise beweiskräftig und seine Hypothesen wahrscheinlich sind.

1. Die archäologischen Voraussetzungen

In Aquileja und seiner weiteren Nachbarschaft trifft man, wie auch sonst im ganzen frühchristlichen Raum, auf eine Reihe von Doppelanlagen, bei denen zwei Kulträume mehr oder minder dicht beieinanderliegen und je einzeln der Eucharistiefeier oder dem Wortgottesdienst gedient haben können (20/33), wengleich diese durch viele Argumente erhärtete Vermutung so lange nicht als durch Beweise gesichert gelten darf, wie eine gründliche monographische Untersuchung dieses

⁹ Gamber, Eucharistiegebet 64. ¹⁰ (Freiburg 1966) 75/91.

¹¹ K. Gamber, *Domus Ecclesiae*. Die ältesten Kirchenbauten Aquilejas sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jh. liturgiegeschichtlich untersucht = *Studia Patristica et Liturgica* 2 (Regensburg 1968).

¹² Die rund eingeklammerten Zahlen im fortlaufenden Text beziehen sich stets auf die entsprechenden Seiten von „Domus Ecclesiae“.

Problems aussteht¹³. Typischer für das behandelte Gebiet sind nach Gamber hingegen kleinere Hauskirchen mit oder ohne Apsis (20). Solche Hallenkirchen sind aber durchaus nicht unverwechselbar dieser Gegend zugehörig, sondern häufig übliche Formen frühchristlicher Gemeindebauten¹⁴, so daß sie allein nicht zu dem Schluß berechtigen, hier seien im Gegensatz zu anderen Gebieten singuläre Gottesdienstformen üblich gewesen oder erhalten geblieben.

Musterbeispiele dieser kleineren Hauskirchen meint Gamber in drei aquilejanischen Bauten des 4. Jahrhunderts zu finden, deren Fußböden erhalten blieben:

1. Ein Raum mit einer Grundfläche von $7,5 \times 12,4$ m. Das Mosaik ist in zwei annähernd gleiche Hälften gegliedert. Die westliche zeigt unfigürliche Musterung, die östliche einen Schafträger (34/6).

2. Ein Raum in einem städtischen Weinberg mit einem Mosaikfußboden von $6,75 \times 9,2$ m. Seine vier Felder zeigen keinerlei figürliche Darstellungen. Im Westen des Bodens ist ein Rechteck ausgespart, über dem offensichtlich der sigmaförmige Steintisch stand, der am Ort im Schutt zerbrochen aufgefunden wurde (36/9).

3. Ein Raum mit Apsis. Einem quadratischen Mosaik von 9,17 m Sehnenlänge mit Darstellung des Schafträgers schließt sich ein einfach gemustertes Apsismosaik von 3,6 m Tiefe und 6,2 m Sehnenlänge an (52/4).

In diesen Räumlichkeiten, behauptet Gamber, versammelte sich eine christliche Mahlgemeinschaft zur Eucharistie (100). Man nahm um einen Sigmatisch auf einer halbkreisförmigen Bank Platz. Bank und Tisch füllten die eine Hälfte des Raumes oder standen in der Apsis. Die andere blieb frei (18 f. 100). Relativ leicht wird man sich mit dieser Raumeinteilung einverstanden erklären. Dennoch bleibt die entscheidende Doppelfrage: Waren diese Mahlgemeinschaften christlich? Und waren ihre Veranstaltungen eucharistisch?

Gamber folgert die Christlichkeit aus der Schafträgerdarstellung, die für ihn ohne Zweifel den Guten Hirten Christus meint (34). Diese Folgerung ist alles andere als zwingend. Th. Klauser hat nachgewiesen, daß der Schafträger nur äußerst selten den Pastor Bonus Jesus darstellt, vielmehr in frühgriechischer Zeit den menschenfreundlichen Gott Hermes, in der hellenistischen Periode die personifizierte Tugend der Menschenfreundlichkeit. Als dieser Typos wurde das Bild in die frühchristliche Kunst übernommen¹⁵. Damit ist gewiß noch nicht der pagane Charakter dieser Kleinbauten erwiesen, aber ihre Christlichkeit ist nicht mehr so fraglos, wie Gamber es darstellt. Da zudem der Sigmatisch mit zugehöriger Bank ein bei Heiden und Christen jener Zeit gebräuch-

¹³ O. Nußbaum, Zur Liturgie übermorgen, in: ThRev 63 (1967) 221.

¹⁴ Vgl. die Pläne in J. Lassus, Sanctuaires chrétiennes de Syrie = BAHIB 42 (Paris 1947) und O. Nußbaum, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000 II = Theophaneia 18 (Bonn 1965).

¹⁵ Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst, in: JbAC 1 (1958) 24/51.

liches profanes Mobiliar ist¹⁶, muß Gamber im Verlauf seiner weiteren Untersuchungen beweisen, daß zu eben dieser Zeit und an eben diesem Ort ein solches Mobiliar bei der Feier der Eucharistie gebräuchlich war, bevor man die Möglichkeit, die beschriebenen Gebäude seien Schauplatz christlich-eucharistischer Feiern gewesen, in Betracht zu ziehen hätte.

Desungeachtet wertet Gamber gerade diese drei aquilejanischen Häuser als Normalform der *Domus ecclesiae*, sucht und findet eine ähnliche Raumaufteilung in der Lorder Hauskirche I vom Ende des 4. Jahrhunderts¹⁷, in Zillis, 5. Jahrhundert¹⁸, in Augsburg und Mühltal aus dem 6./7. Jahrhundert¹⁹. Diese Bauten bieten nach Gamber „die normale Gestalt einer Hauskirche während des 4. Jh.“ (47), charakterisiert als kleine rechteckige Hallen, in denen eine halbrunde Steinbank von 4 bis 7 m Sehnenlänge fast eine Hälfte des Raumes einnimmt (48). In Wirklichkeit stellen diese vier Baulichkeiten nur möglicherweise einen einheitlichen Bautyp dar; denn archäologisch lassen sich die breiten apsidenartigen Fundamente der Kirchen in Augsburg und Mühltal weder eindeutig als eingebaute Apsis noch als freistehende Klerusbank deuten²⁰. Die Identifikation dieser Gebäude mit den aquilejanischen stützt sich offensichtlich auf eine Gleichsetzung von Sigmabank und freistehendem Synthronos. Dieser ist in der christlichen Liturgie jedoch nicht die beibehaltene Sigmabank des Mahlgottesdienstes, sondern ein in unterschiedlichen Formen der nichtchristlichen Umwelt entliehenes Mobiliar, das im ursprünglich selbständigen Wortgottesdienst Verwendung fand und bei der Verbindung von Wort- und Mahlgottesdienst in den dafür verwendeten einen Raum übernommen wurde²¹. Folglich besteht keine bewiesene Verwandtschaft zwischen den beiden Häusergruppen.

Andererseits bestätigt Gamber für das gleiche Gebiet auch Kirchen mit leicht unterschiedlicher Raumeinteilung. Hier läßt die halbrunde Steinbank den größeren Teil des Raumes frei: Aguntum und Zuglio, beide um 400 errichtet²², Bozen und Kirchbichl vom Beginn des 5. Jahrhunderts²³, St. Peter im Holz um 425²⁴, Duell 430²⁵, Ulrichsberg und Hoischhügel aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts²⁶. Gamber schreibt diese veränderte Raumgestalt sekundärer Entwicklung zu. Als in den

¹⁶ O. Nußbaum, Zum Problem der runden und sigmaförmigen Altarplatten, in: JbAC 4 (1961) 23.

¹⁷ Ders., Der Standort des Liturgen 1, 288 f. ¹⁸ Ebd. 1, 314.

¹⁹ V. Miložić, Zur Frage der Zeitstellung des Oratoriums von Mühltal an der Isar und des Christentums in Bayern zwischen 500 und 700 n. Chr., in: Bayrische Vorgeschichtsblätter 28 (1963) 128; vgl. F. Oswald - L. Schaefer - H. R. Sennhauser, Vorromanische Kirchenbauten 1 (München 1966) 30. Gamber bietet für seine eigene Datierung auf das 4./5. Jh. (45) keine Begründung, sondern verweist auf Miložić, der seinerseits auf das 6./7. Jh. datiert.

²⁰ Miložić, a. a. O. 120; vgl. Oswald - Schaefer - Sennhauser a. a. O. 30.

²¹ Nußbaum, Stellung des Liturgen 1, 384. ²² Ebd. 289.

²³ Ebd. 227. 292 f. ²⁴ Ebd. 290. ²⁵ Ebd. 293. ²⁶ Ebd. 291/3.

westlichen Provinzen des Reiches an der Wende zum 5. Jahrhundert die Gemeinden rasch an Zahl wuchsen, habe man dort die überkommene Ordnung aufgegeben (101). Die Kirchen dieser zweiten Gruppe stammen wie die älteren der erstgenannten allesamt aus dem ausgehenden 4. und der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, mag Gamber auch aus mir unverständlichen Gründen die erste Gruppe als Kirchen des 4. und die zweite als solche des 5. und 6. Jahrhunderts einführen (50 f.). Wegen der faktischen Gleichzeitigkeit kann von einer primären Raumgestalt und sekundären Entwicklung schwerlich die Rede sein. Man muß vielmehr die Kirchen, bei denen der Raum vor dem sigmaförmigen Einbau kleiner als gewöhnlich ist, als Varianten einer Normalform ansehen dürfen. Erst recht ist auch in diesen Kirchen der halbkreisförmige Einbau, wie es Gamber für die übrigen Gebäude ganz selbstverständlich tut, als Anzeichen einer Presbyterbank zu deuten. Er zeigt sie zwar an, ist jedoch nicht notwendigerweise die Presbyterbank selbst, sondern kann auch als Rückwand oder Unterlage für lose aufgestellte Stühle der Kleriker gedient haben²⁷.

Es bleibt zu fragen, ob Gamber hinreichende Gründe vorträgt, für einige Kirchen eine andere Form der Eucharistiefeyer anzunehmen als die überall sonst klassisch gewordene. Er bietet dafür zwei Argumente: Es sei 1. unwahrscheinlich, daß die Gemeinden des Alpengebietes zehn bis zwanzig Kleriker besaßen, die diese großen Klerusbänke hätten füllen können, folglich müsse die sigmaförmige Bank als Sitzgelegenheit für die ganze Gemeinde gedient haben (93), 2. nehme die halbrunde Bank einen so großen Teil des Raumes ein, daß sie nicht für den Klerus allein bestimmt gewesen sein könne, da sonst für die Gläubigen kein Platz geblieben wäre.

Gamber setzt als selbstverständlich voraus, daß in der ganzen Länge des Einbaues Bänke oder Stühle gestanden haben. Die Zahl der verfügbaren Plätze ist, wie oben aufgewiesen, aber mit der Länge des Einbaues nicht ohne weiteres gegeben. Da als fixe Größe die zugegeben vermutlich nicht sonderlich hohe Klerikerzahl bleibt, darf man daraus folgern, beim Einbau werden kaum wesentlich mehr als die benötigten Plätze auf Kurzbänken oder Stühlen zur Verfügung gestanden haben. Ein wirklicher Mangel an Platz für die Gläubigen herrscht in diesen Kirchenräumen erst dann, wenn man sich die Gemeinde in Mahlgruppen angeordnet vorstellt. Deshalb gewinnt Gambers Argumentation nur dann an Beweiskraft, wenn er das, was er beweisen will, als bewiesen voraussetzt.

Als vorläufiges Ergebnis bleibt festzuhalten, daß der archäologische Befund bei den eindeutig christlichen Gebäuden keineswegs für, sondern gegen die Gambersche These spricht. Allein in den aquilejanischen Häusern, deren Christlichkeit bestenfalls wahrscheinlich ist, haben höchstwahrscheinlich Mahlzeiten stattgefunden. Ihr eucharistischer Charakter bliebe zu beweisen.

²⁷ E. Dyggve, Über die freistehende Klerusbank: Beiträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte = Festschrift für R. Egger 1 (Klagenfurt 1952) 43.

2. Zur Fortdauer der eucharistischen Mahlzeit

Gamber erkennt richtig die Notwendigkeit nachzuweisen, daß Sigma-Tische und -Bänke bei der Feier der Eucharistie des 4./5. Jahrhunderts verwandt wurden. Eine solche Verwendung setzt, soll sie sinnvoll sein, die Fortdauer der Verbindung von Sättigungsmahl und Eucharistiefeier beim Herrenmahl noch in so später Zeit voraus. Daß Gamber diesen Beweis liefern zu können meint, indem er alle Literatur zu dieser Frage seit Baumgartner (1909) grundsätzlich unberücksichtigt läßt, verwundert einen selbst dann ein wenig, wenn man weiß, daß Gamber eine detaillierte Kenntnis der „liturgologischen“ Literatur der Jahrhundertwende mit einer skeptischen Reserve gegenüber der zeitgenössischen Liturgiewissenschaft verbindet.

Vom letzten Abendmahl ausgehend, war die Eucharistiefeier, mag dieses ein Pascha- oder Gemeinschaftsmahl gewesen sein, eine feierliche Mahlzeit, d. h. mit einem Sättigungsmahl verbunden (64/8). Die Verbindung beider Elemente überdauerte Justinos, der das Mahl zwar nicht erwähnt, aber, so meint Gamber, wohl nur deshalb nicht, weil Kaiser Trajan die *Hetairiai* verboten hatte (79.100). Dieses Verbot kann der Grund für eine bereits gelegentliche, örtlich begrenzte Abtrennung des Sättigungsmahles gewesen sein (79). Die ursprüngliche Verbindung findet sich aber zu Beginn des 3. Jahrhunderts noch in Tertullians *Apologeticum* 39 bezeugt, wie ein Vergleich mit dem bei Sokrates und Sozomenos erwähnten ägyptischen Brauch und mit Tertullians *Ad uxorem* 2,4 zeigt (69 f. 80. 83). Sokrates HE 5, 22 und Sozomenos HE 8, 9 (sic!) beweisen, daß diese Ordnung in Ägypten noch im 5. Jahrhundert erhalten war (80. 100). Damit ist für Gamber erwiesen, daß die Aufspaltung des Herrenmahls zur Zeit der Erbauung der aquilejanischen Gebäude noch nicht allgemein vollzogen war. In Äthiopien habe sich sogar der Ritus der ägyptischen Samstagabenducharistien weithin — allerdings von der Eucharistie gelöst — erhalten. Davon zeugen nach Gamber die Äthiopische Kirchenordnung, der *Senodos* und die Kirchenordnung des *Zar'a Yā'qob*²⁸.

Es kann nicht ernsthaft bestritten werden, daß die Eucharistie anfänglich mit einem Sättigungsmahl verbunden war, das später abgetrennt wurde. Bis heute bleibt aber der Zeitpunkt dieser Trennung umstritten, wobei es tatsächlich als wahrscheinlich gelten darf, daß sie sich nicht an allen Orten gleichzeitig vollzog. Justinos spricht um 150 nicht mehr ausdrücklich vom Sättigungsmahl. Daß er es allein aus Opportunitätsgründen unterließ, bedürfte des Beweises und nicht der Vermutung allein, zumal deutlich wird, daß die von Justinos beschriebene Eucharistie bereits mit dem Wortgottesdienst verbunden ist²⁹. Gamber versucht, in Tertullians Beschreibung einer *Agape* in dessen *Apologeticum* 39, 16/9 eine *eucharistische* Abendmahlzeit zu sehen. Erst einmal bliebe ihm zu fragen, ob Tertullian eine Eucharistie am Abend kennt.

²⁸ Gamber, Eucharistiegebet 57/9. 65.

²⁹ Justinus, *Apologia* 1, 65 f. (PG 6, 428 Maran).

In De corona 3, 3 heißt es: „Das Sakrament der Eucharistie, das vom Herrn zur Zeit des Essens und allen übertragen wurde, empfangen wir *etiam* in Zusammenkünften vor Sonnenaufgang und aus der Hand keines anderen, als der Vorsteher.“³⁰ Aber dieses „*etiam*“ gibt Rätsel auf. Fügt es zu den in den vorausgegangenen Versen genannten Gebräuchen nur eine weitere, gleichfalls nicht aus der Schrift begründbare Übung hinzu? Will es den großen Unterschied zwischen der abendlichen und der frühen Feier betonen, so daß man es mit „sogar“ übersetzen müßte? Oder erwähnt es in der Tat indirekt neben der Messe vor Sonnenaufgang doch eine weitere am Abend? Wie die Lösung auch sei, es wäre gewagt, aus diesem vielsinnigen „*etiam*“ den sicheren Beweis einer Abendmesse abzuleiten, die Tertullian sonst niemals erwähnt³¹. Selbst wenn man mit der Möglichkeit einer abendlichen Eucharistie rechnen dürfte, müßte Gamber noch beweisen, daß ein Sättigungsmahl ihr integraler Bestandteil war. Diesen Beweis versucht er mit einem Hinweis auf einige Verse aus Ad uxorem 2, 4: „Wer wird es gerne sehen, daß sie (die christliche Ehefrau), wenn es erforderlich ist, sich von seiner (des heidnischen Gatten) Seite zu nächtlichen Zusammenkünften wegbegebe? Wer wird zur Zeit der Osterfeierlichkeiten dulden, daß sie die ganze Nacht wegbleibe? Wer wird sie zu dem bekannten Mahle des Herrn, welches sie in üblen Ruf bringen, ohne eigenen Argwohn gehen lassen?“³² Wer mit dieser Stelle den eucharistischen Charakter der im Apologeticum beschriebenen abendlichen Agape beweisen will, muß zuvor nachweisen, daß mit den „*convocationes nocturnae*“ solche Mahlzeiten gemeint und die „*convocationes*“ mit dem „*convivium dominicum*“ des letzten zitierten Verses identisch sind. Tertullian führt in Ad uxorem 2, 4 eine Reihe von Gepflogenheiten an, denen eine Christin, die mit einem Heiden verheiratet ist, nicht ohne Verdächtigungen seitens ihres Gatten nachkommen könnte. Diese stützen sich bei den nächtlichen Zusammenkünften und den Osterfeierlichkeiten auf die unziemliche Tageszeit, beim „*convivium dominicum*“ auf dessen üblen Ruf, galt es doch bei den Heiden als rituelle Kindertötung mit anschließendem Mahl von Fleisch und Blut des gemordeten Kindes³³. Man hat nun zu beachten, daß Tertullian der möglichen Braut eines Heiden dadurch beweisen will, daß eine solche Ehe nicht statthaft ist, daß er ihr vor Augen stellt, wie viele wesentliche Pflichten eines Christenmenschen sie nicht erfüllen kann. Es geht ihm nicht etwa darum aufzuzählen, wie viele unterschiedliche Verdachtsmomente der Heide fände. So wird man eher annehmen, er meine mit den „*convocationes*“ und dem „*convivium*“ zwei

³⁰ Tertullianus, De corona 3, 3 (CCL 2, 1043 Kroymann).

³¹ E. Dekkers, De avondmis in de twee eerste eeuwen der Kerk, in: Tijdschrift voor Liturgie 29 (1944/5) 19*; vgl. ders., L'église ancienne a-t-elle connu la messe du soir?, in: Misc. Liturg. Mohlberg 1 = Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 22 (Rom 1948) 241/5.

³² Tertullianus, Ad. uxor. 2, 4. 2 (CCL 1, 388 f Kroymann).

³³ F. J. Dölger, Sacramentum infanticidi, in: Antike und Christentum 4 (1934) 226.

christliche Übungen, als daß er an einer christlichen Feier zwei mögliche Verdachtsmomente verdeutlichen wollte. Da das „convivium dominicum“ eindeutig die Eucharistie meint, muß man in den abendlichen Zusammenkünften wohl eine andere als die eucharistische Versammlung sehen.

Ist eine abendliche Eucharistiefeyer bei Tertullian schon nicht einmal sicher zu belegen, so war eine abendliche eucharistische Mahlzeit nicht zu beweisen. Die ganze Beweislast ruht nun auf den von Gamber so häufig zitierten Sokrates- und Sozomenosberichten. Gamber übersetzt aus dem 22. Kapitel des 5. Buches der sokratischen Kirchengeschichte³⁴:

„Betreffs der Zusammenkünfte gibt es eine große Mannigfaltigkeit. Während nämlich die Kirchen überall in der Welt am Sonntag (sic!) die Mysterien feiern, weigern sich die Alexandriner und die Römer (= die ägyptischen Christen in Rom?), gestützt auf eine alte Tradition, dies zu tun. Die Ägypter, die die Nachbarn der Alexandriner sind, und Bewohner der Thebais, veranstalten (schon am Tage) zuvor, am Sabbat, Versammlungen, doch empfangen sie die Mysterien nicht (so), wie es Sitte bei den Christen ist. (Erst) nachdem sie gegessen und sich mit mannigfaltigen Speisen gesättigt haben, bringen sie gegen Abend (des Sabbats) das Opfer dar und nehmen (so) an den Mysterien teil“ (80).

In einer solchen Gestalt könnte der Text zugunsten der These Gammers sprechen. Doch dieser Anschein ist allein mit den häufigen Ergänzungen erkaufte. In Wirklichkeit ist das 22. Kapitel, wie Sokrates († 439) durch Einleitung und Schluß³⁵ erkennen läßt, innerhalb seiner Kirchengeschichte ein Exkurs über das Pascha. Sokrates berichtet und verteidigt die liturgische Vielfalt der Kirchen. Nachdem er über die unterschiedlichen Osterdaten gesprochen hat, berichtet er über die differierende Wochenzahl des Osterfastens, über das Teilfasten und seine verschieden scharfen Speisebeschränkungen. Dann wendet er sich den Gottesdiensten zu, die nicht weniger Unterschiede aufweisen. Während nämlich die ganze Oikumene am Samstag — Gamber verbessert mit Schermann³⁶ und Baumgartner³⁷ stillschweigend grundlos in „Sonntag“ — die Mysterien feiert, unterlassen es traditionell die Römer und Alexandriner. Die Kopten in der Nachbarschaft Alexandreas und in der Thebais hingegen feiern zwar am Sabbat die Liturgie, aber sie emp-

³⁴ Sokrates h. e. 5,22 (PG 67, 636 Valesius): Περὶ δὲ συνάξεων, ἕτερα τοιαῦτα. Τῶν γὰρ πανταχοῦ τῆς οἰκονόμης Ἐκκλησιῶν ἐν ἡμέρᾳ Σαββάτων, κατὰ πᾶσαν ἑβδομάδος περίοδον ἐπιτελουσῶν τὰ μυστήρια, οἱ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ οἱ ἐν Ῥώμῃ, ἐκ τινος ἀρχαίας παραδόσεως τοῦτο ποιεῖν παρητήσαντο. Αἰγύπτιοι δὲ γείτονες ὄντες Ἀλεξανδρέων, καὶ οἱ τὴν Θηβαΐδα οἰκούντες, ἐν Σαββάτῳ μὲν ποιοῦνται συνάξεις ὄυχ ὡς ἔθος δὲ Χριστιανοῖς, τῶν μυστηρίων μεταλαμβάνουσι. Μετὰ γὰρ τὸ εὐωχηθῆναι, καὶ παντοίων ἐδεσμάτων ἐμφορθῆναι. περὶ ἑσπέραν προσφέροντες, τῶν μυστηρίων μεταλαμβάνουσιν.

³⁵ Ebd. 5, 22 (PG 67, 625. 643 Valesius).

³⁶ Schermann, a. a. O. 181.

³⁷ E. Baumgartner, Eucharistie und Agapen im Urchristentum (Solothurn 1909) 199.

fangen nicht nach der Weise von Christen die Mysterien, sondern nachdem sie gut gegessen und von allen Speisen genossen haben, opfern sie am Abend und kommunizieren dabei.

Die älteste Interpretation der sokratischen Verse bietet Sozomenos, der zwischen 439 und 450 den Bericht seines Vorbildes in seiner eigenen Kirchengeschichte zusammenfaßt: „Man versammelt sich wie in Konstantinopel fast überall am Sabbat wie am Sonntag. In Rom und Alexandria jedoch nicht. Die Ägypter aber in vielen Städten und Dörfern kommen gegen allgemeine Übung am Samstagabend zusammen und begehen, nachdem sie bereits gegessen haben, die Mysterien.“³⁸ Sozomenos hat im Gegensatz zu Gamber richtig erkannt, daß bei Sokrates drei Gegensatzpaare einander gegenüberstehen: die Oikumene feiert im Gegensatz zu Rom und Alexandria samstags und sonntags die Eucharistie. Die Kopten tun es im Unterschied zu den Alexandrinern ebenso. Sie feiern und kommunizieren aber wider die echt christliche Weise nicht nüchtern.

Der Brauch, der Eucharistie eine Mahlzeit vorausgehen zu lassen, trifft nach Sokrates und Sozomenos gerade nicht für Alexandria zu. Sollte nun Aquileja der alexandrinischen Liturgie folgen, wäre damit erwiesen, daß die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten der Ägypter in Aquileja keine Entsprechung finden. Aber selbst bei den Kopten sind Mahl und Eucharistie nicht mehr zu einer eucharistischen Mahlzeit verbunden, sondern finden, so äußert sich Schermann, mit „einem zeitlichen Intervall“³⁹ statt. Der Text fordert zu weitgehender Zurückhaltung in der Interpretation auf, sagt er doch nur, daß die Ägypter vor der Eucharistie aßen, nicht jedoch, daß sie dies in Gemeindeagapen taten.

Da Hammerschmidt in seinem Buch über den äthiopischen Sabbat Gammers einschlägige Forschungsergebnisse übernimmt, kann er keine endgültige Antwort auf die Frage geben: „Haben wir in der äthiopischen Sabbatagape den Rest einer ursprünglichen (aus ägyptischer Gewohnheit sich herleitenden) Eucharistiefeier . . . , oder ist die äthiopische Agape von Anfang an eine solche gewesen?“⁴⁰ Man darf sich nicht auf die als Zeugnisse für die äthiopische Agape angeführten Quellen stützen, denn keine von ihnen führt hinter das 14. Jahrhundert zurück. Der äthiopische Senodos⁴¹ wurde in der zweiten Hälfte des 14. oder zu Beginn des 15. Jahrhunderts aus einer verlorenen Version des alexandrinischen ins Ge'ez übertragen⁴². Das Maṣḥafa Berhān („Buch des Lichtes“), eine der Kirchenordnungen des Negus Zar'a Yā'qob, geht nur in seinen

³⁸ Sozomenus, h. e. 7, 19, 8 (GCS 50, 331 Bidez): Ἀμέλει οἱ μὲν καὶ τῷ Σαββάτῳ ὁμοίως τῇ μιᾷ Σαββάτου ἐκκλησιάζουσιν, ὡς ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ σχεδὸν πανταχῆ, ἐν Ῥώμῃ δὲ καὶ Ἀλεξανδρίᾳ οὐκέτι· παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις ἐν πολλαῖς πόλεσι καὶ κώμαις παρὰ τὸ κοινῇ πᾶσι νενομισμένον πρὸς ἑσπέραν τῷ Σαββάτῳ συνιόντες, ἡρισθηκότες ἤδη, μυστηρίων μετέχουσι.

³⁹ Schermann, a. a. O. 181.

⁴⁰ Hammerschmidt, a. a. O. 45.

⁴¹ Die von Gamber als selbständige Quelle geführte Äthiopische Kirchenordnung ist in Wirklichkeit ein Teil des Senodos.

⁴² I. Guidi, Storia della letteratura Etiopica (Rom 1952) 37.

ältesten Schichten auf die Regierungszeit (1434—68) dieses Dichterkönigs und Theologen zurück⁴³. Diese beiden Quellen schärfen ausdrücklich ein, daß die Agape keine Eucharistiefeyer ist⁴⁴. Da sich aber ergeben hat, daß im Ägypten des 4./5. Jahrhunderts die Eucharistie bereits vom Sättigungsmahl abgetrennt war, braucht man kaum anzunehmen, daß die etwa gleichzeitig Äthiopien missionierenden Alexandriner und Ägypter dort eine bei ihnen bereits aufgegebene ältere Form der Liturgie eingeführt haben. Äthiopiens Agapen waren also von Anfang an nichts als Agapen.

Der Genauigkeit halber sei noch angemerkt, daß die äthiopischen Quellen keineswegs von Samstagabendagapen sprechen, sondern stets von religiösen Mahlen allgemein. Schermann hatte sich für diesen Tag und diese Stunde allein aufgrund der Lektüre Sokrates' und Sozomenos' entschieden⁴⁵.

Solange man die Eucharistie als Heiliges Mahl beging, bedurfte es eines oder bei größeren Gemeinden mehrerer Tische und Bänke. Nußbaum, dem Gamber darin folgt (87), hat es aufgrund eines Vergleiches mit der griechisch-römischen und jüdischen Umwelt wahrscheinlich gemacht, daß dabei runde und halbrunde Tische Verwendung fanden und der (vom Betrachter aus gesehen) linke Außenplatz nach antiker Sitte den Ehrenplatz der Tischrunde bildete⁴⁶. Da nun die Raumverteilung in den Kleinbauten Aquilejas, des Alpen- und Donauraumes nach Gammers Urteil ein gemeinsames Platznehmen von Klerus und Laien auf der einen halbkreisförmigen Bank erzwingt und da für Gamber zu einer sigmaförmigen Bank immer ein entsprechender Tisch gehört (86) — als gäbe es keine Bänke ohne Tische! —, und da weiterhin ein solches Mobiliar nur so lange sinnvoll ist, wie wirklich Mahl gehalten wird, hat Gamber damit *scheinbar* erwiesen, daß in diesen Kirchen eucharistische Mahlzeiten gefeiert wurden. Weil an der Wende des 5. Jahrhunderts eine angeblich gewandelte Raumgestaltung Gamber erkennen läßt, daß sich erst zu dieser Zeit die Eucharistie vom Sättigungsmahl gelöst hatte, darf er vermuten, daß zuvor nicht nur in diesen kleineren, sondern auch in den größeren Hallen der dortigen Doppelanlagen das Abendmahl wirklich als Mahl gefeiert wurde. Darin bestätigen ihn die Räume der Doppelkirchen von Aquileja und Aquincum (Budapest), die durch drei Pfeilerpaare die Feiergemeinde in vier aufeinanderfolgende Gruppen gliedern (76/8); denn Gamber findet eine gleiche Anordnung der Gemeinde bereits im Didascalia Apostolorum 2, 57, 1/58, 6 beschriebenen Heiligen Mahl: Am ersten östlichen Tisch saßen der Bischof und die Presbyter, an den folgenden die Männer und

⁴³ K. Wendt, Das Mashafa Berhan und Mashafa Milad: *Orientalia* NS 3 (1934) 8/11.

⁴⁴ H. Duensing, Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hyppolyt = *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, phil.-hist. Klasse 3, 32 (Göttingen 1946) 74/7, 79; Mashafa Berhan 3 (CSCO 262, 14 f. Conti Rossini).

⁴⁵ Schermann, a. a. O. 180 f. ⁴⁶ Nußbaum, Stellung des Liturgen 373.

an den übrigen die Frauen (96), die vierte Abteilung blieb leer oder bot denen Platz, die keine Sitzgelegenheit hatten finden können (76). Über Tische findet sich zwar in der Didaskalie, die Gamber offiziell in Aquileja eingeführt vermutet (77), nicht ein einziges Wort ausgesagt, aber da für ihn die darin beschriebene Eucharistie als Heiliges Mahl gilt, kann er eine Anzahl von Tischen als selbstverständlich gegeben voraussetzen (76). Da die Verse 57,5/6 jedoch ein Vorhandensein von Tischen auszuschließen scheinen, erklärt Gamber sie für spätere Einfügung; denn Vers 7 bilde deutlich eine Weiterführung von Vers 4 (75).

Vers 6 ist hingegen offensichtlich die Voraussetzung für Vers 7 und Vers 5 liefert die Begründung dessen, was in Vers 4 ausgesagt wurde. Beide Sätze sind dergestalt im Textganzen verwoben, daß ihre Aussonderung nicht statthaft erscheint. Vers 5 schärft ein, die Gemeinde habe nach Osten gewandt zu beten⁴⁷. Ein solches lineares Ausgerichtetsein der Feiernden wird weiterhin durch die Stellung des Bischofs betont, der in der Mitte seiner Presbyter und somit in der Achse des Gebäudes sitzt⁴⁸, während in der Antike der Ehrenplatz am Sigmatisch, auch wenn deren mehrere im Saal standen, in cornu dextro bleibt⁴⁹. Eine Ausrichtung aller Teilnehmer nach Osten ist in einem mit Sigmastolstern ausgestatteten Raum, wie immer man die Tische auch anordnet, nie zu erreichen, erst recht dann nicht, wenn sie, was wegen der leichteren Bedienungsmöglichkeiten wahrscheinlich ist, mit der geraden Seite zur Mitte des Raumes aufgestellt werden. Auf der Peripherie zweier einander gegenüberstehender Halbkreise befindlich, ist jeder einzelne Teilnehmer einem je eigenen Ziel der Windrose zugewandt. Daraus folgt, daß man für die Didaskalie wohl nur noch mit dem einen Abendmahlstisch der Presbyter zu rechnen hat, so daß die Lostrennung der Sättigungsmahlzeit vom eucharistischen Mahl bereits erfolgt zu sein scheint. Die von Gamber angesprochenen Pfeiler lassen sich ohnehin wohl einleuchtender mit statischer Notwendigkeit als mit einer Gliederungsfunktion erklären.

Der in der Bankmitte sitzende Bischof bildet anscheinend auch für Gamber ein Problem. Aber er denkt nicht, dieser Platz sei dem Ersten des Kollegiums bei der Übernahme des Synthronos für den Wortgottesdienst eingeräumt worden, sondern meint, das Aufgeben des Liegens zugunsten des Sitzens und die Umstellung des Ehrenplatzes sei noch in der Zeit der eucharistischen Mahlzeiten erfolgt. Diese Entwicklung vermag er am ikonographischen Motiv des „Abendmahles“ abzulesen; da „man das Abschiedsmahl Jesu in der gleichen Weise dargestellt hat, wie man dessen Nachahmung in der Eucharistiefeyer beging“ (87). An der Wandlung der Darstellung verfolgt er die Entwicklung der Anordnung der Mahlteilnehmer. Dabei glaubt er jedoch, die Verzögerung durch

⁴⁷ Didascalia Apostolorum 2, 57, 5 (1, 160 Funk): Nam versus oriente, oportet vos orare.

⁴⁸ Ebd. 2, 57, 4 (1, 160 Funk): Et in medio inter eos situm sit episcopi solum, et cum eo sedeant presbyteri.

⁴⁹ Vgl. Lukian v. Samosata, Symposion 8, 9, 38 (1, 251 f. 271 Nilen).

das Verhaftetsein der Ikonographen an der Tradition jeweils in Abzug bringen zu müssen. So zeigen laut Gamber erst die Abendmahlsbilder, die nach dem 11. Jahrhundert Christus in der Bankmitte abbilden, die Stufe der Entwicklung, die bereits in der von Gamber auf das 2. Jahrhundert datierten Didaskalie vorlag (86/93).

Sofort mit dem Auftreten von Abendmahlsdarstellungen im beginnenden 6. Jahrhundert bestehen aber gleichzeitig und am gleichen Ort zwei unterschiedliche ikonographische Ausgestaltungen: Die „Apostelkommunion“ und das „Abendmahl“⁵⁰. Dabei folgt die Darstellung der „Apostelkommunion“ offensichtlich den liturgischen Bräuchen der Zeit⁵¹ und dieses Motiv bildet deshalb für deren Erforschung eine der möglichen Quellen. Das „Abendmahl“ und die übrigen biblischen Mähler hingegen stellte man in der Form eines antiken Gastmahls dar⁵². Da ikonographisch stets deutlich zwischen liturgischer und historischer Szene geschieden und der historische Charakter des einen Motivs noch dadurch unterstrichen wird, daß man gern einen bestimmten Augenblick, die Bezeichnung Judas' als Verräter, wählte⁵³, verbietet sich die Behauptung, man habe das „Letzte Abendmahl“ in der gleichen Weise dargestellt, in der man selbst dessen Nachahmung beging, und somit auch Gambers Versuch, von Änderungen in der Darstellung auf Wandlungen der Feier zu schließen⁵⁴.

Endergebnis: Es ist Gamber nicht gelungen, das Fortbestehen der eucharistischen Mahlzeiten über die neutestamentliche Zeit hinaus auch nur wahrscheinlich zu machen. Erst recht vermochte er keinen einzigen gültigen ikonographischen, archäologischen oder Textbeleg für seine These beizubringen, in einigen Gegenden Ägyptens und in den in „Domus Ecclesiae“ behandelten Kirchenbauten habe sich die ursprüngliche Verbindung der Eucharistie mit einem Mahl am Abend erhalten.

3. Zur Alexandrität der aquilejanischen Liturgie

Es ist bereits sichtbar geworden, daß die angebliche Alexandrität der Liturgie Aquilejas genau das Gegenteil dessen bewiese, was sich Gamber davon erhofft. Doch dieser so eindeutige Gegenbeweis ist nicht zu führen, weil die vorgelegten Argumente nicht ausreichen, eine liturgische Verwandtschaft beider Städte anzuerkennen.

Gambers Vermutung stützt sich zunächst auf „ein nicht mehr sicher deutbares Wort der Teilnehmer am Provinzialkonzil von Aquileja v. J.

⁵⁰ K. Wessel, Abendmahl und Apostelkommunion = Ikonographia Ecclesiae Orientalis (Recklinghausen 1964) 8.

⁵¹ H. Aurenhammer, Lexikon der christlichen Ikonographie 1 (Wien 1959/67) 11.

⁵² Ebd.

⁵³ G. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst 2 (Gütersloh 1968) 38.

⁵⁴ Damit ist nicht ausgeschlossen, daß man die ältesten Darstellungen des Abendmahles wie die sonstigen Abbildungen profaner oder biblischer Mähler als indirekte Zeugnisse für den Ritus des Heiligen Mahles verwerten darf.

381, daß man in Disziplin und (Kirchen-)Ordnung (dispositionem ordinemque) der Kirche von Alexandrien folge“ (96). Vor allem aber wird sie bestätigt durch die auf frühe Zeiten zurückgehende Markustradition, ferner durch ein noch im Kanon 13 des Concilium Forojuliense v. J. 796 bestätigtes Vorhandensein der von Sozomenos erwähnten Sabbatfeier (96). Nicht zuletzt meint Gamber darauf hinweisen zu dürfen, daß die erhaltene lateinische Übersetzung der Ägyptischen Kirchenordnung in einer Abschrift gerade aus dem Gebiet von Aquileja erhalten geblieben ist. Wahrscheinlich ägyptischen Ursprungs war sie vermutlich in Aquileja offiziell eingeführt und bestätigt somit die Alexandrinität der aquilejanischen Liturgie (96).

Gewiß ist das Wort des Konzils der Westkirche von 381 schon aufgrund des mehrdeutigen Vokabulars nicht leicht eindeutig deutbar, es beinhaltet aber sicher keine Aussage über die liturgischen Beziehungen einer der teilnehmenden Ortskirchen zu Alexandria; denn der Brief „Quamlibet“ ist eine synodale Akte eines Konzils, an dem außer Rom und Spanien alle Kirchen der westlichen Reichshälfte teilnahmen⁵⁵. Es ist schwer einzusehen, was die versammelten Väter veranlaßt haben sollte, den Kaisern mitzuteilen, sie alle stimmten mit Alexandria überein, wenn sie in Wirklichkeit nur eine bestimmte Kirche meinten. Die Konstruktion des Satzes wird zum Einwand gegen eine Deutung des Wortes auf die Liturgie. Er ist konzessiv konstruiert, nennt also einen Gegengrund zum Verhalten des Subjekts im übergeordneten Satz. Dieser Grund reicht jedoch nicht aus, dieses Handeln zu verhindern. Die Väter des Konzils wünschten die Einberufung eines Konzils nach Alexandria, das bestimmen sollte, wie den antiochenischen Meletianern die *Communio* gewährt und den dortigen Paulianern erhalten werden könnte⁵⁶. Sollte tatsächlich eine liturgische Verwandtschaft zwischen Aquileja und Alexandria einen Einwand gegen dieses Vorhaben darstellen? Einen solchen liefert vielmehr das Verhalten Alexandrias, das Meletios nicht anerkennen wollte, so daß selbst die Väter, die sich gegenüber dem Sitz Markus' verbeugend äußern, „Alexandrinae Ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus“, sich veranlaßt sehen, eine Mitwirkung der kaiserlichen Behörde bei der Beschlussfassung des geplanten Konzils zu erbitten, damit in Alexandria keine parteiischen Beschlüsse zustande kommen.

⁵⁵ Vgl. C. Hefele, *Conciliengeschichte* 2 (Freiburg 1875) 34/6.

⁵⁶ Ambrosius, Ep. 12, 6 (PL 16, 989 Du Frische - Le Nourry): *Nam etsi Alexandrinae Ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus, et juxta morem consuetudinemque majorum, ejus communionem indissolubili societate ad haec usque tempora servemus; tamen ne aut aliqui videantur esse posthabiti, qui etiam pacto, quod stare volumus, communionem nostram rogarunt: aut illius pacis et societatis fidelium neglecta compendia; id obsecramus, ut cum inter se caetu pleniore tractaverint, etiam auxilia decretis sacerdotalibus vestrae pietatis aspirent.* — Zum kirchengeschichtlichen Hintergrund des aquilejanischen Konzils vgl. E. Schwartz, *Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts*, in: *ZNW* 34 (1935) 206 f.

Auch die aquilejanische Markustradition bezeugt keine Verbindung zu Alexandria. Sie wird erstmals schriftlich bezeugt von Paulus Diaconus († 799), der berichtet, Petrus habe den Markus als ersten Bischof nach Aquileja gesandt, der dort seinen Gefährten Hermagoras zurückgelassen habe. Zu Petrus nach Rom zurückgekehrt, habe dieser den Markus dann erst nach Alexandria gesandt⁵⁷. Die Vita des Hermagoras berichtet die gleiche Legende, allerdings ohne Alexandria überhaupt zu erwähnen⁵⁸. Die Erzählung stellt also deutlich eine Verbindung zwischen Aquileja und Petrus, nicht aber zu Alexandria her, wobei dem Markus nur Werkzeugcharakter zukommt. Sie ist gleichaltrig mit der byzantinischen Andreasgeschichte⁵⁹ und dürfte den gleichen Zielen gedient haben. Die Behauptung Roms, der apostolische Ursprung eines Bischofssitzes sei von erstrangiger Bedeutung und die kirchliche Organisation müsse ihn respektieren, beeindruckte selbst die Kirchen, in denen das Prinzip der Anpassung an die politische Einteilung des Imperiums weiterhin galt. Gerade Aquileja mußte seine Unabhängigkeit gegenüber dem apostolischen und petrinischen Anspruch Roms begründen, nachdem sein Bischof in der Mitte des 6. Jahrhunderts den Patriarchentitel angenommen hatte, seine Gleichstellung mit Rom behauptete und im Verlauf des Dreikapitelstreites die *Communio* mit Rom aufgab⁶⁰. Das konnte es in der Tat am erfolgversprechendsten mit dem Anspruch, selbst apostolische, besser noch petrinische Gründung zu sein. Genau das scheint mir folglich das Ziel dieser Legende zu sein. Wenn Alexandria überhaupt von Bedeutung war, dann wohl als Vorbild in der angestrebten Autokephalie, die von Rom eben mit dem Argument respektiert und sogar verteidigt wurde, Alexandria sei wegen des Markus' Gründung petrinischer Sitz.

Das 796 in Cividale tagende friaulische Konzil stellt im Kanon 13 den Sabbat der Christen, die „dominica dies“, dem letzten Wochentag gegenüber, den die Juden und die einheimischen Rustici begehen⁶¹, ohne jedoch die liturgische Weise einer solchen Begehung irgendwie zu präzisieren. Die Rustici handeln, wie dargetan, in Übereinstimmung mit dem ganzen Osten — ausgenommen Alexandria — und in Italien selbst beispielsweise mit den Beneventanern, denen ein dortiges Konzil im 9. Jahrhundert die Arbeitsruhe am Samstag deshalb untersagte, weil das „iudaizare“ bedeute⁶². Für eine spezielle liturgische Verwandtschaft

⁵⁷ Paulus Diaconus, *Liber de Episcopis Mettensibus* (MGH Scriptores 2. 261 Pertz): Marcum vero, qui praecipuus inter eius discipulos habebatur, Aquilegiam destinavit, quibus cum Hermagoram, suum comitem, Marcus praefecisset, ad beatum Petrum reversus, ab eo nihilominus, Alexandriam missus est.

⁵⁸ Acta S. Hermagora Aquileiensium Episcopo, in: ActaSS 30 (Paris 1868) 240/6.

⁵⁹ F. Dvornik, *Byzanz und der römische Primat* (Stuttgart 1966) 99.

⁶⁰ P. Richard, *Aquilée*, in: DHGE 3 (1924) 1118.

⁶¹ Concilium Foroiuliense A. 796/797 (MGH Concilia 2, 1, 194 f. Werminghoff).

⁶² G. Morin, *Un concile inédit tenu dans l'Italie méridionale à la fin du 9^e*

zwischen Nordostitalien und Alexandria ist mit einem Hinweis auf diesen Kanon also gar nichts zu gewinnen.

Wenn Gamber nachweisen könnte, daß die „Ägyptische Kirchenordnung“⁶³ tatsächlich im Nillande und speziell in Alexandria verfaßt wurde⁶⁴, daß das Veronenser Manuskript⁶⁵ wirklich aus Norditalien und sogar aus Aquileja stammt, und daß die *Traditio Apostolica* tatsächlich jemals an irgendeinem Ort offiziell eingeführt war und zudem noch in Aquileja, und daß Aquileja im Kirchenbau der Veronenser Didaskalie antiochenischen Ursprungs, in der Liturgie aber der „Ägyptischen Kirchenordnung“ aus der gleichen Handschrift folgte und gewiß nicht umgekehrt, dann, aber erst dann, wenn alle diese notwendigen Voraussetzungen bewiesen wären, hätte Gamber in der Tat ein erstes beachtenswertes Argument für die hypothetische Alexandrinität der aquilejanischen Liturgie vorgelegt.

*

An guten Büchern gibt es meist trotzdem ein wenig auszusetzen, an weniger guten einiges zu loben. Bei Gambers archäologisch-liturgischer Studie „*Domus Ecclesiae*“ bleibt dem Rezensenten allein Kritik nicht erspart. Das Grundmaterial ist zum allergrößten Teil als Exzerpt oder ungezeichnetes Zitat einschließlich der Grundrisse und Anmerkungen aus Nußbaums „*Stellung des Liturgen am christlichen Altar*“ übernommen. Wenn Gamber dann noch behauptet, daß die von ihm behandelten Kirchenbauten „bis jetzt lediglich von der Heimatforschung und der Archäologie beachtet worden sind, in die Liturgiegeschichte jedoch kaum Eingang gefunden haben“ (19), gewinnt sein Vorgehen eine eigene pikante Note. Bei der Lektüre des Büchleins kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, hier sei jemand nicht aufgrund des zusammengetragenen Materials zu einem Ergebnis vorgestoßen, sondern sei von einer vorgefaßten These aufgebrochen, Beweise zu suchen. Zu zielsicher werden die Fakten einseitig und zum Teil mit überraschendem Einfallsreichtum zugunsten dieses Ergebnisses interpretiert, zu auffällig konsequent Einwände übersehen oder umgangen und notwendige Voraussetzungen des Beweisganges unbewiesen als gegeben betrachtet. Die

siccle, in: *Revue Bénéd.* 17 (1900) 146: *Quod non oporteat christianos iudaizare et otari in sabbato, sed operari eos in eodem die, praeferentes autem in veneratione dominicum diem si vacare voluerint, ut christiani hoc faciunt: quod si reperti fuerint iudaizare, anathema sunt a Christo.*

⁶³ Die Diskussion um das Herkunftsland der *Traditio Apostolica* darf als bekannt vorausgesetzt werden; vgl. B. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie* (Freiburg 1966) 82/4 (Lit.).

⁶⁴ Auf liturgische Unterschiede zwischen Ägypten und Alexandria machten gerade Sokrates und Sozomenos aufmerksam.

⁶⁵ Cod. Veron. LV (53) enthält lat. Fragmente der *Traditio Apostolica*, der Didaskalie und der Apostolischen Kirchenordnung; vgl. B. Botte, *Les plus anciennes collections canoniques*, in: *L'orient syrien* 5 (1960) 331 f.

„handwerkliche“ Verarbeitung des Materials weist nahezu alle Mängel auf, die einem dabei unterlaufen können: ungenaue Zitation, Anmerkungen geraten häufig in den Text, bei Quellenangaben werden nie kritische Editionen zitiert ... Ungläubig staunend bemerkt man, daß Gamber es offensichtlich nicht einmal für nötig hielt, die Grundpfeiler seiner Argumentation, Sokrates HE 5, 22, Sozomenos HE 7, 19 und Ambrosius Ep. 12, 6, am Text selbst zu überprüfen, sondern sich blind auf die Deutung jener Autoren verließ, bei denen er dieses Material ausschrieb. „Domus Ecclesiae“ bedeutet darum wohl kaum einen Gewinn für die christliche Archäologie und Liturgiewissenschaft. Aber bei dem von Fachleuten leider zu selten befriedigten tatsächlich vorhandenen Bedürfnis nach archäologischen Hintergrundstudien zur Liturgiegeschichte steht zu befürchten, daß Gammers Thesen ein Echo finden werden, das ihnen aufgrund ihrer Unzuverlässigkeit nicht zukommt.

Churrätische Saalkirchen mit Dreiapsiden-Chor liturgiegeschichtlich untersucht

Von KLAUS GAMBER

Es ist eine interessante Aufgabe der christlichen Archäologie, neben den Sonderformen, denen sich meist das Hauptinteresse zuwendet, den schlichten Kirchenbautypus einer bestimmten Zeit und einer bestimmten Gegend zu erkennen und zu untersuchen, eine Aufgabe übrigens, die noch lange nicht als erfüllt anzusehen ist. Die Liturgiegeschichte wiederum hat die Aufgabe, den betreffenden Bautypus mit dem jeweiligen gottesdienstlichen Ritus in Beziehung zu setzen und dabei festzustellen, warum bestimmte typische Bauformen ausgebildet worden sind und welche Bedeutung die einzelnen Bauteile für die Feier der Liturgie hatten.

Nur selten repräsentieren sich die verschiedenen Kirchenbautypen in den einzelnen Perioden so einheitlich und geschlossen wie in den Alpen-tälern, wo zudem relativ viele frühe Bauten die Stürme der Zeit überdauert haben oder wenigstens in ihren Fundamenten ausgegraben werden konnten. So finden wir hier bis ins 5. Jh. hinein regelmäßig die frühchristliche Hauskirche („*Domus ecclesiae*“), die andernorts schon hundert Jahre früher durch eigentliche Kultbauten abgelöst worden ist. Darüber wurde an anderer Stelle bereits eingehend berichtet¹.

¹ Vgl. K. Gamber, *Domus ecclesiae*. Die ältesten Kirchenbauten Aquilejas sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jh. liturgiegeschichtlich untersucht (= *Studia patristica et liturgica* 2) (Regensburg 1968). — Ein wertvoller Versuch, die Beziehungen zwischen Kult und Kultbau zu erkennen, stammt von K. Liesenberg, *Der Einfluß der Liturgie auf die frühchristliche Basilika* (Diss. Freiburg i. Br. 1928); schon älter, aber immer noch lesenswert ist die Arbeit von St. Beibel, *Bilder aus der Geschichte der althristlichen Kunst und Liturgie* (Freiburg 1899); eine neuere Arbeit ist G. Kunze, *Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen* (Göttingen 1949). — Von mir wurden als Kirchenbautypen, außer den frühchristlichen Hauskirchen aus dem Alpengebiet, die frühmittelalterlichen Veroneser Kleinkirchen (Saalbau ohne Apsis mit drei Säulenpaaren zur Stütze der Decke) und die hochmittelalterlichen doppelgeschossigen Burgkapellen (mit der Westempore für die Herrschaft) behandelt; vgl. *Zur mittelalterlichen Geschichte Regensburgs und der Oberpfalz* (Kallmünz 1968) 20—28 bzw. 48—50; *Das Kassian- und Zeno-Patrozinium in Regensburg*, in: *Deutsche Gaue* 49 (1957) 17—28.

Im folgenden soll von weiteren, wesentlich jüngeren alpenländischen Saalkirchen die Rede sein, und zwar von solchen, die im 8./9. Jh., aber auch später, vor allem in Churrätien, d. h. im weiteren Gebiet des alten Bistums Chur, anzutreffen sind und deren Charakteristikum der Dreiapsiden-Chor darstellt. Sie bilden einen Kirchenbautypus, der nirgends sonst in dieser Geschlossenheit in Erscheinung tritt; sie werden nach den wichtigsten Vertretern vielfach auch „Graubündner Saalkirchen“ genannt².

Diese durch drei Apsiden abgeschlossenen Saalkirchen sind nicht zu verwechseln mit verschiedenen Basiliken, in denen die drei Schiffe jeweils im Osten in einer Apsis enden. Diese Bauten, deren Ostpartie, von außen gesehen, oft derjenigen der Saalkirchen weitgehend entspricht, sind hier nur gelegentlich zu vergleichen; sie gehören jedoch nicht zu unserem Kirchenbautypus.

Die Aufgabe des ersten Kapitels wird es sein, die einzelnen churrätischen Saalkirchen, einschließlich der Spätlinge, zu erfassen und dabei die bedeutenderen näher zu behandeln, vor allem, wenn Malereien in der Chorpartie erhalten sind. Im zweiten Kapitel wird die liturgiegeschichtliche Untersuchung folgen, wobei auf die Verwendung der drei Apsiden, vor allem der beiden Nebenapsiden, innerhalb der gottesdienstlichen Feiern eingegangen wird, eine Frage, die bis jetzt von den Archäologen bzw. Liturgiewissenschaftlern kaum behandelt worden ist. Man begnügte sich mit dem Hinweis auf das Dreifaltigkeitssymbol³. Daß jedoch ein solches hier nicht vorliegt, werden die Ausführungen zeigen.

² Dieser Ausdruck wurde von *J. Zemp* und *R. Durrer*, Das Kloster St. Johann zu Münster in Graubünden, geprägt.

³ So schreibt *L. Birchler*, Zur karolingischen Architektur und Malerei in Münster-Müstair, in: Frühmittelalterliche Kunst in den Alpenländern (= Actes du III^e Congrès international pour l'étude du haut moyen age 1951) S. 170: „Man befrage aufs Geratewohl einen katholischen Kleriker oder irgendeinen gebildeten Katholiken oder Orthodoxen nach dem Sinngehalt derartiger Anlagen. In den meisten Fällen wird man fast ohne Zögern die Antwort erhalten: Dreifaltigkeitssymbol ... Tres in Unum, drei gleiche Apsiden in einen einzigen Raum verströmend, sind eine elementare Versinnbildlichung des trinitarischen Grundgedankens des Christentums.“ Er fügt jedoch vorsichtig hinzu: „Es möchte scheinen, daß bei den karolingischen Graubündner Saalkirchen die sinnhafte Verkörperung des Dreifaltigkeitsgedankens nicht mehr aktuell gewesen sei, da ja die unten zu besprechenden Malereien der Apsiden auf die drei Altarpatrone ... Bezug nehmen ... In karolingischer Zeit jedoch wird, von Spanien ausgehend, seit der Mitte des 8. Jh. dem Dreifaltigkeitsdogma zentrale Bedeutung zugemessen. Trotz Altarpatronen mit entsprechenden Malereien steht darüber der trinitarische Raumgedanke.“

I

Über die churrätischen (Graubündner) Saalkirchen ist aus der Sicht des Archäologen schon einiges geschrieben worden, wenn auch eine umfassende Arbeit noch aussteht. In einer gründlichen Studie „Herkunft und Verbreitung des Dreiapsidenchores. Untersuchungen im Hinblick auf die karolingischen Saalkirchen Graubündens“ behandelte S. Steinmann-Brodbeck die meisten frühen Kirchen, die drei Apsiden aufweisen⁴, jedoch ohne Rücksicht darauf, ob es sich um einschiffige Saalkirchen oder dreischiffige Basiliken handelt. Die Verfasserin erörtert dabei die Ursprünge dieser Bauform sowie die Varianten und ihre Weiterentwicklung. Es kann in dieser Frage weitgehend auf diese Arbeit verwiesen werden.

In unserem Zusammenhang genügt der Hinweis auf einige frühe Beispiele, so vor allem auf die wohl noch aus der 1. Hälfte des 4. Jh. stammende Basilika in Emmaus, wo die drei Schiffe durch drei Apsiden abgeschlossen werden. Dabei ist die mittlere Apsis wesentlich größer als die beiden Seitenapsiden und ragt als einzige in der Ostwand nach außen (vgl. Fig. 1)⁵. Der syrisch-palästinensische Raum gehörte im

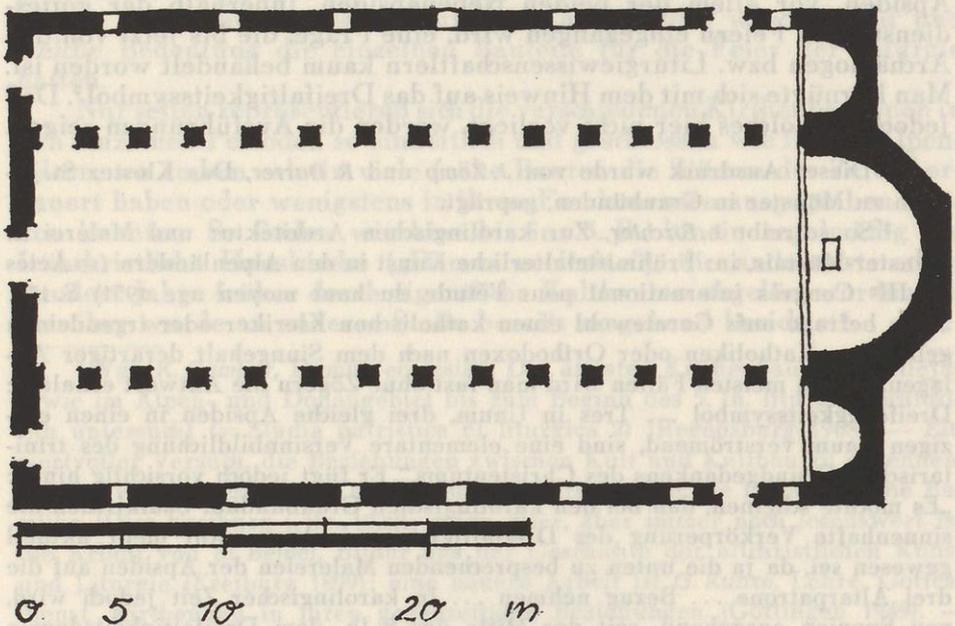


Fig. 1: Rekonstruierter Grundriß der Basilika von Emmaus (nach Stange)

⁴ In: Zeitschrift für schweiz. Archäologie und Kunstgeschichte 1 (1939) 65–95.

⁵ Vgl. L. H. Vincent — F. M. Abel, *Emmaus. Sa basilique et son histoire* (Paris 1932); O. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000 (=Theophaneia 18)* (Bonn 1965) 69–70. Eine dreiapsidale An-

4./5. Jh. und auch später noch zu den liturgisch fruchtbarsten Gebieten, weshalb ein so frühes Vorkommen des dreiapsidalen Chorabschlusses nicht zu verwundern braucht.

Im gleichen Raum, nämlich in der Ortschaft El 'Aoudjeh (bei Gaza), sind die Ruinen von zwei etwas jüngeren Kirchenbauten erhalten, von denen der eine fast genau denen in Graubünden entspricht. Die eigentliche Saalkirche, zu der man durch einen Narthex gelangt und die an der Südseite Anbauten (Diakonikon?) aufweist, ist ca. $15,5 \times 21,0$ m groß (vgl. Fig. 2)⁶. Ob derartige syrisch-palästinensische Gotteshäuser den Ausgangspunkt für unsere churrätischen Saalkirchen gebildet haben — selbstverständlich über einige Zwischenstufen —, wäre noch zu untersuchen.

Eine solche Zwischenstufe könnte, neben dem linken Kultbau der sog. *Basilica preefrasiana* in Parenzo aus dem 5. Jh.⁷, in der um 735 entstandenen, jetzt abgebrochenen Kirche S. Maria d'Aurona in Mailand vorliegen, die auch im Größenverhältnis (ca. $12,5 \times 20,5$ m) den Graubündner Saalkirchen entspricht (vgl. Fig. 3)⁸. Doch sind in dieser Frage noch eingehende Untersuchungen notwendig, für die hier nicht der Platz ist.

Außer S. Steinmann-Brodbeck hat sich neben einigen anderen auch L. Birchler mit dem Problem unseres Kirchenbautypus befaßt. Im Zusammenhang der Kirche in Münstair schreibt er⁹: „Basilika und Saalkirche vertreten, letztere in allereinfachster Form, zwei polar entgegengesetzte Raumtypen. Der Einraum, mit einem einzigen Blick überschaubar, ist spätantik; die Basilika verkörpert den ‚gespaltenen‘ Raum, die Zerlegung des Raumbildes in einzelne Sektoren, sie ist ‚raumverunklärend‘ und wesenhaft mittelalterlich.“

Es wird nun unsere Aufgabe sein, die einzelnen Beispiele dieses Kirchenbautypus, die im churrätischen Raum festgestellt werden konnten, hier zu nennen und, wenn nötig, näher zu besprechen. Wir beginnen mit dem wohl bekanntesten Beispiel, der Kirche in Münstair (Münster). Dabei wird die eben zitierte Studie von L. Birchler zugrunde gelegt¹⁰.

Das zuerst Tubaris (Taufers) genannte Kloster wurde gegen Ende des 8. Jh. gegründet. Die Kirche, als deren Stifter Karl d. Gr. gilt und

lage weisen auch die frühen Kreuzkirchen auf; vgl. S. Guyer, Grundlagen mittelalterlicher abendländischer Baukunst (Einsiedeln 1950) 63, 91 u. a.

⁶ Vgl. M. J. Lagrange in: *Revue biblique* 6 (1897) 614—615; H. Leclercq in: *DACL* IV, 2 (Paris 1921) 2588—2590.

⁷ Vgl. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen* 298 (mit Abbildung im Tafelband VIII, 21).

⁸ Vgl. A. De Capitani, *La chiesa romanica di S. Maria d'Aurona*, in: *Archivio Storico Lombardo* (1944); P. Verzone, *Werdendes Abendland (= Kunst der Welt)* (Baden-Baden 1967) 205—206.

⁹ In seinem oben (Fußnote 3) zitierten Aufsatz 169—170.

¹⁰ Zu vgl. ist ferner E. Poeschel, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Graubünden* V, 300 ff.

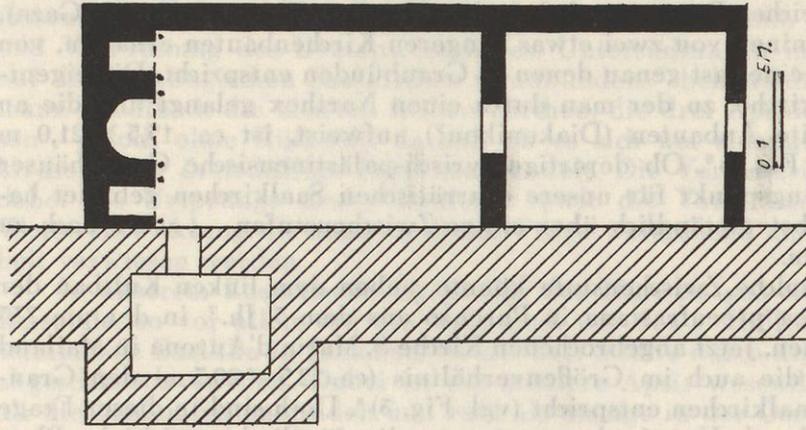


Fig. 3: Grundriß von S. Maria d'Aurona in Mailand
(nach Verzzone)

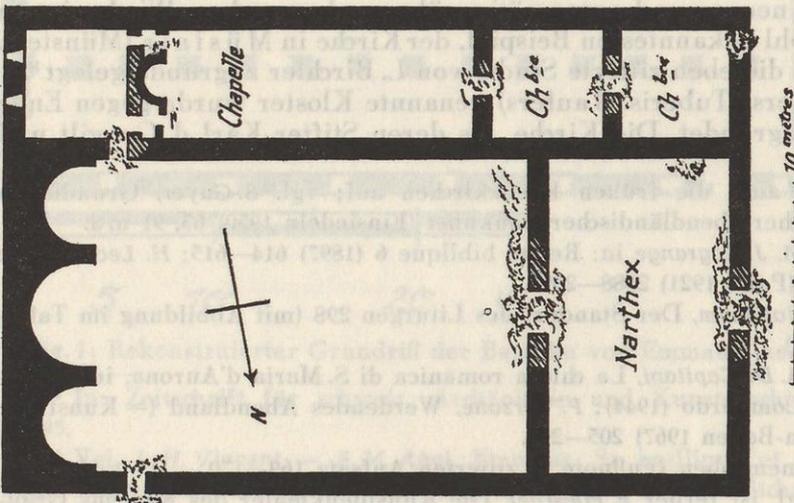


Fig. 2: Grundriß der Saalkirche von El'Aoudjeh
(nach DACL)

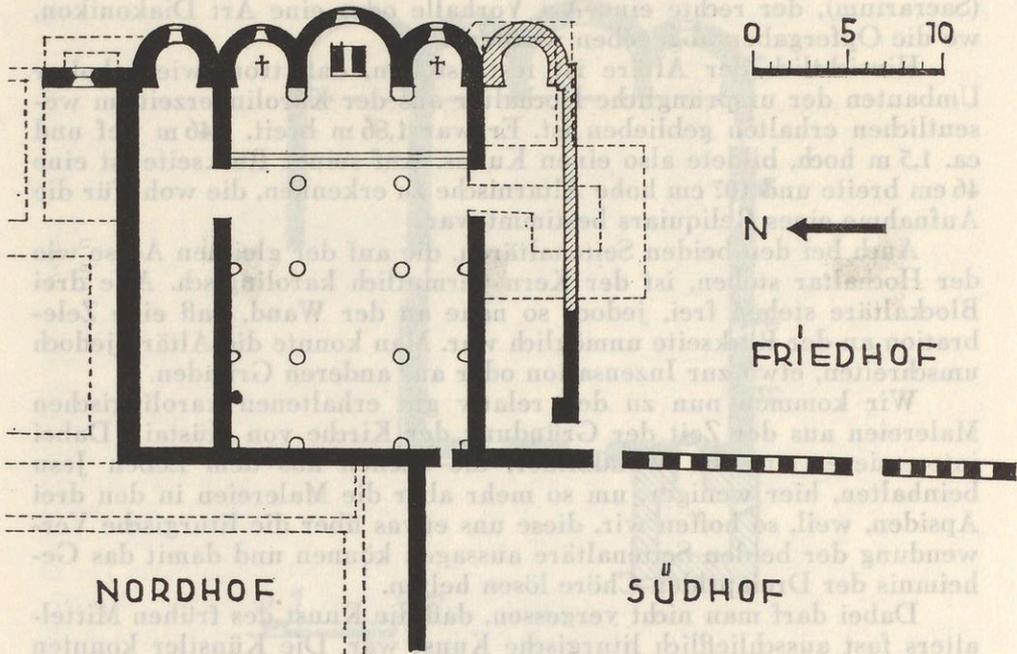


Fig. 4: Grundriß der Kirche St. Johann in Müstair (nach Sulzer)

die heute noch steht, ist etwa gleichzeitig mit dem Kloster entstanden. Rechnet man die drei Absiden ab, dann haben wir einen Grundriß von $12,7 \times 19,5$ m, für einen Saalbau also eine recht beachtliche Größe. Erst in der Spätgotik (1492) wurden drei Säulenpaare zur Stützung des neuen Gewölbes eingebaut.

An den beiden Langseiten der Kirche finden wir einen gangartigen Anbau, ganz ähnlich dem an der Südseite des Saalbaues von El 'Aoudjeh, wovon oben die Rede war, mit je einer Apsis. Der Anbau auf der Südseite ist heute abgetragen. Mit diesen beiden Absiden, die der Größe nach den Nebenapsiden im Kirchenraum entsprechen, hatte das Gotteshaus also ursprünglich fünf Absiden (vgl. Fig. 4).

Die Westfassade der Klosterkirche weist, abgesehen von einem kleinen Durchschlupftürchen, kein Portal auf. Der Eingang befand sich an der Südseite, nicht weit von der rechten Seitenapsis entfernt. Man gelangte zu diesem Portal vom rechten Anbau her, der wiederum an der Südwestecke einen Zugang von außen hatte. Der Nord-Anbau war nur von der Kirche her zugänglich.

Eine eindeutige Bestimmung dieser beiden Anbauten ist schwierig. Es ist nicht ausgeschlossen, daß, wie Birchler meint, auch wärmetech-nische Gründe mit maßgebend waren. Der Hauptgrund dürfte jedoch in der Liturgie zu suchen sein, wie wir ja auch einen ganz ähnlichen Anbau an der Südfront der oben erwähnten Kirche in El 'Aoudjeh vor-gefunden haben. Wahrscheinlich ist der linke Anbau die Sakristei

(Sacrarium), der rechte eine Art Vorhalle oder eine Art Diakonikon, wo die Opfergaben abgegeben wurden.

Hinsichtlich der Altäre ist festzustellen, daß trotz wiederholter Umbauten der ursprüngliche Hochaltar aus der Karolingerzeit im wesentlichen erhalten geblieben ist. Er war 1,86 m breit, 1,46 m tief und ca. 1,5 m hoch, bildete also einen Kubus. Auf seiner Rückseite ist eine 46 cm breite und 107 cm hohe Altarnische zu erkennen, die wohl für die Aufnahme eines Reliquiars bestimmt war.

Auch bei den beiden Seitenaltären, die auf der gleichen Achse wie der Hochaltar stehen, ist der Kern vermutlich karolingisch. Alle drei Blockaltäre stehen frei, jedoch so nahe an der Wand, daß eine Zelebration an der Rückseite unmöglich war. Man konnte die Altäre jedoch umschreiten, etwa zur Inzensation oder aus anderen Gründen.

Wir kommen nun zu den relativ gut erhaltenen karolingischen Malereien aus der Zeit der Gründung der Kirche von Müstair. Dabei interessieren uns die Wandbilder, die Szenen aus dem Leben Jesu beinhalten, hier weniger, um so mehr aber die Malereien in den drei Apsiden, weil, so hoffen wir, diese uns etwas über die liturgische Verwendung der beiden Seitenaltäre aussagen können und damit das Geheimnis der Dreiapsiden-Chöre lösen helfen.

Dabei darf man nicht vergessen, daß die Kunst des frühen Mittelalters fast ausschließlich liturgische Kunst war. Die Künstler konnten nicht die Kirchenwände bemalen, wie es ihnen gerade in den Sinn kam, sie verfertigten vielmehr ihre Bilder nach einem durch die Tradition festgelegten Plan. Ähnliche Verhältnisse liegen bis heute in der Ostkirche vor, wo in den verschiedenen Malerbüchern, so im bekannten Malerbuch vom Berge Athos¹¹, genaue Vorschriften für die Ausmalung der Kirchen zu finden sind.

In der Mittelapsis von Müstair sieht man in der Halbkuppel, den ganzen (ehedem ungeteilten) Kirchenraum beherrschend, Christus in der Glorie, umgeben von den Chören der himmlischen Heerscharen. In den Zwickeln sind die Evangelistensymbole mit ihren Büchern; darunter drei Bildstreifen mit Szenen aus dem Leben des Kirchenpatrons, des hl. Johannes d. T., zu finden.

In der Halbkuppel der Nordapsis ist die sog. *Traditio legis* dargestellt: Christus sitzt auf dem Thron, Petrus zu seiner Rechten ist tief gebeugt, Paulus zur Linken steht. Die beiden Apostel nehmen die ihnen von Christus mit ausgebreiteten Armen gereichten Gaben (Schlüssel bzw. Buch) auf großen Velen entgegen. Unterhalb der Halbkuppel auch hier drei Bildstreifen mit Szenen aus der apokryphen Vita der beiden Apostelfürsten.

Die südliche Apsis ist dem Erzmärtyrer Stephanus geweiht, gleich wie in den noch zu behandelnden Kirchen von Mals und Hocheppan. In der Halbkuppel prunkt hier eine *Crux gemmata et clipeata*. Im zentra-

¹¹ Herausgegeben von G. Schäfer (Trier 1855, Anastatischer Nachdruck); vgl. auch Krüger, *Morgenländisches Christentum* (Regensburg 1940), wo ausführlich über die Bemalung der Kirchen in der Orthodoxie die Rede ist.

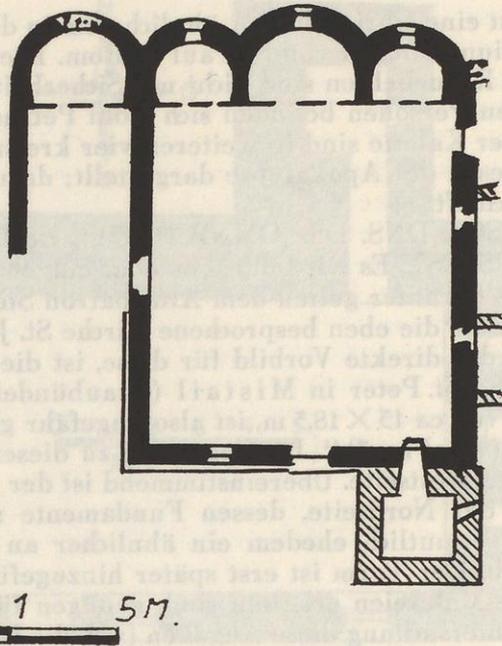


Fig. 5: Grundriß von St. Peter in Mistail (nach Verzzone)

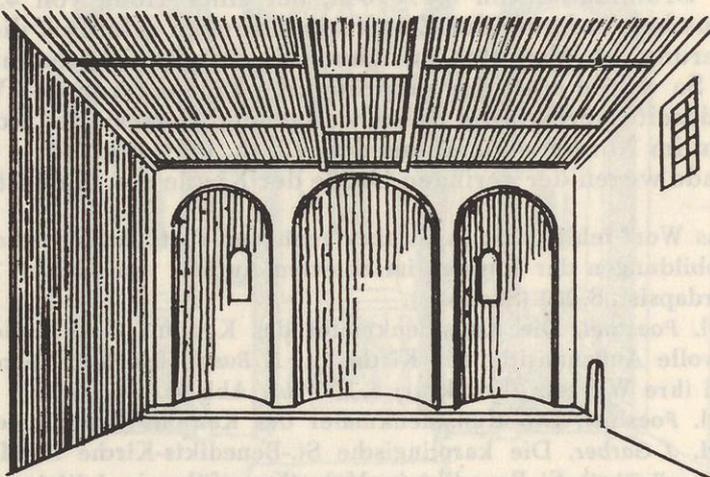


Fig. 6: Innenansicht (nach Osten) von St. Peter in Mistail (nach Kubach-Elbern)

len Medaillon ist eine Christusbüste, ähnlich dem in der Apsis des Lateran oder am Triumphbogen von St. Paul in Rom. Die übrigen vier Medaillons an den Kreuzbalken sind nicht mit Sicherheit zu deuten, unter den dargestellten Personen befinden sich wohl Petrus und Paulus. Am unteren Rand der Kalotte sind in weiteren vier kreisrunden Einfassungen die Vier Wesen der Apokalypse dargestellt; dazu die aus Apoc 4,8 genommene Inschrift:

SCS. SCS. SCS. DNS. DS. [OMNPS]¹² QVI. ERAT. QVI. EST. ET. QVI VENTURUS. EST. Es wird darüber noch eingehend zu reden sein. Die Bildstreifen darunter gelten dem Altarpatron Stephanus¹³.

Etwas älter als die eben besprochene Kirche St. Johann in Müstair, vielleicht sogar das direkte Vorbild für diese, ist die heute einsam gelegene Saalkirche St. Peter in Mistail (Graubünden). Der Kultraum hat eine Fläche von ca 15 × 18,5 m, ist also ungefähr gleich groß wie der von St. Johann (vgl. Fig. 5)¹⁴. Im Gegensatz zu diesem finden wir hier ein Portal an der Westseite. Übereinstimmend ist der gangartige Anbau (mit Apsis) an der Nordseite, dessen Fundamente noch zu erkennen sind und dem vermutlich ehemals ein ähnlicher an der Südseite der Kirche entsprach. Der Turm ist erst später hinzugefügt worden. Da in der Apsis keine Malereien erhalten sind, genügen für unsere liturgiegeschichtliche Untersuchung diese Angaben (vgl. die Innenansicht Fig. 6).

Ebenfalls wenig fruchtbar für unsere Untersuchung erweist sich die Dreiapsiden-Kirche St. Vincentius von Pleiv (bei Villa im Lugnes), die um das Jahr 800 erbaut worden ist. Auch hier fehlen wie in Mistail Malereien oder sonstige in liturgischer Hinsicht bemerkenswerte Bauteile¹⁵.

In enger Beziehung zum ehemaligen Kloster Tuburis (Müstair) stand von Anfang an die kleine Filialkirche St. Benedikt in Mals (Vintschgau). Sie stammt aus der 1. Hälfte des 9. Jh. und hatte ursprünglich eine Grundfläche von 6,4 × 10 m, bei einer Höhe von 4,6 m. Das Gotteshaus hat im Laufe der Zeit Veränderungen erfahren, die bei der Restaurierung im Jahre 1914 nur zum Teil rückgängig gemacht werden konnten. So wurde einst der ursprüngliche Eingang von der Westseite an die Südseite verlegt, die dabei weitgehend umgestaltet worden ist. Der Turm im Norden stammt aus dem 12. Jh. (vgl. Fig. 7)¹⁶.

Gerade wegen der geringen Größe der Kirche von Mals ist hier der

¹² Das Wort fehlt jetzt; es ist aber genügend Platz dafür vorhanden.

¹³ Abbildungen der Apsiden im zitierten Aufsatz von *Birchler*, S. 198 und S. 258 (Nordapsis), S. 200 (Südapsis).

¹⁴ Vgl. *Poeschel*, Die Kunstdenkmäler des Kantons Graubünden II, 266; eindrucksvolle Außenansicht der Kirche in: *H. Busch - B. Lohse*, Vorromanische Kunst und ihre Wurzeln (Frankfurt a. M. 1965) Abb. 66.

¹⁵ Vgl. *Poeschel*, Die Kunstdenkmäler des Kantons Graubünden IV, 249.

¹⁶ Vgl. *J. Garber*, Die karolingische St.-Benedikts-Kirche in Mals (Innsbruck 1915); *E. Theil*, St. Benedikt in Mals (Kunstführer); *J. Weingartner*, Die Kunstdenkmäler Südtirols, Bd. II (Bozen 1951).

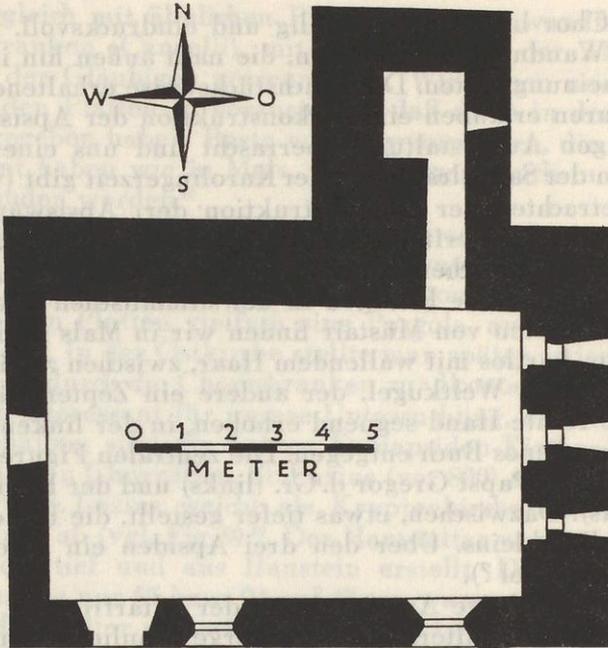


Fig. 7: Grundriß der Filialkirche Mals (nach Kunstführer)

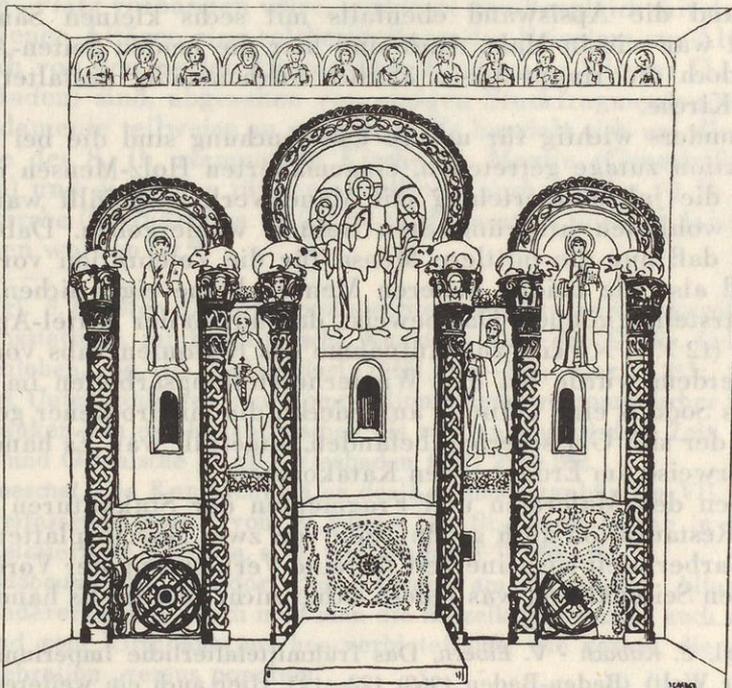


Fig. 8: Rekonstruktion der Altarwand von Mals (nach Garber)

Dreiapsiden-Chor besonders auffällig und eindrucksvoll. Die Apsiden sind hier zu Wandnischen geworden, die nach außen hin in der Mauer nicht in Erscheinung treten. Die bruchstückweise erhaltenen Malereien und Stukkaturen erlauben eine Rekonstruktion der Apsiswand, die in ihrer prächtigen Ausgestaltung überrascht und uns eine Vorstellung vom Aussehen der Sakralräume in der Karolingerzeit gibt (vgl. Abb. 8)¹⁷.

Beim Betrachten der (Rekonstruktion der) Apsiswand von Mals wird man unmittelbar erinnert an die Bilderwand (Ikonostase) in den Kirchen des byzantinischen Ritus mit ihrer bildlichen Vergegenwärtigung Christi und seiner Heiligen in der himmlischen Glorie. Ähnlich wie in den Malereien von Müstair finden wir in Mals in der zentralen Apsis Christus, bartlos mit wallendem Haar, zwischen zwei Engeln, von denen der eine die Weltkugel, der andere ein Zepter trägt. Christus selbst hat die rechte Hand segnend erhoben, in der linken hält er dem Betrachter ein offenes Buch entgegen. Die zentralen Figuren der beiden Seitennischen sind Papst Gregor d. Gr. (links) und der Erzmärtyrer Stephanus (rechts). Dazwischen, etwas tiefer gestellt, die Bilder der Gründer des Filialkirchleins. Über den drei Apsiden ein Fries von zwölf Halbfiguren (Apostel?).

Daß diese prächtige Ausgestaltung der Altarfront in Mals für die Zeit des frühen Mittelalters nichts Außergewöhnliches war — es fehlt uns nur weitgehend das Vergleichsmaterial —, beweist u. a. die Tatsache, daß in der eingangs kurz erwähnten Kirche von S. Maria d'Aurona in Mailand die Apsiswand ebenfalls mit sechs kleinen Säulen geschmückt war wie in Mals. Auch sind hier die beiden Seiten-Apsiden, nicht jedoch die Haupt-Apsis, ähnlich nischenmäßig gestaltet wie in unserer Kirche.

Besonders wichtig für unsere Untersuchung sind die bei der Rekonstruktion zutage getretenen, eingemauerten Holz-Mensen der drei Nischen, die jahrhundertlang mit Mauerwerk aufgefüllt waren und deshalb wohl den ursprünglichen Befund wiedergeben. Dabei wird deutlich, daß nur die mittlere Mensa für die Zelebration vorgesehen war, daß also die beiden anderen Mensen keine eigentlichen Seitenaltäre darstellen können. Das beweist, daß nur in der Mittel-Apsis eine Öffnung (12 × 11 × 5 cm) zur Aufnahme des Reliquiengrabs vorhanden ist. Außerdem wurde bei den Wiederherstellungsarbeiten im Mauerwerk des Sockels eine Öffnung aufgedeckt, die mit trockener gelblicher Erde, in der sich Glasscherben befanden, angefüllt war. Es handelt sich möglicherweise um Erde aus den Katakomben.

Neben den Malereien und Fragmenten der Stukkaturen wurden bei der Restauration auch große Teile von zwei Marmorplatten gefunden. J. Garber hielt sie seinerzeit für eine Verkleidung der Vorderfront der beiden Seitenaltäre, was jedoch sicher nicht zutrifft. Es handelt sich,

¹⁷ Vgl. E. Kubach - V. Elbern, *Das frühmittelalterliche Imperium (= Die Kunst der Welt)* (Baden-Baden 1968) 122—123. Hier auch ein weiterer Rekonstruktionsversuch (nach N. Rasmo).

wie der Vergleich mit ähnlichen Platten zeigt, einwandfrei um Reste von Chorschranken (Cancelli), mit denen damals der Altarraum von den Plätzen der Gläubigen getrennt war. Wir haben uns die Aufstellung der beiden Platten so vorzustellen, daß diese in der Mitte einen Zugang freigegeben haben. Reste von Marmorplatten, die dem gleichen Zweck gedient haben wie in Mals, sind übrigens auch in St. Johann in Müstair gefunden worden¹⁸.

Ein Abschluß des Altarraums durch Chorschranken war vom 4. Jh. an fast allgemeiner kirchlicher Brauch; es war nur die nähere Ausgestaltung etwas verschieden. So finden wir vom frühen Mittelalter an zusätzlich zu den Platten vielfach eine Pergola, an der Vorhänge aufgehängt wurden. In der Ostkirche stellte man später zwischen die Säulchen Ikonen, wodurch die Chorschranken zur Ikonostase wurden.

Weniger interessant für unsere Untersuchung, da nur in den Fundamenten erhalten, sind die beiden Dreiapsiden-Kirchen von Chur, der Metropole von Churrätien, St. Luzius (vor 800) und St. Martin (etwa gleichzeitig)¹⁹. St. Luzius weicht als Kryptenkirche zudem etwas von der Normalform ab (vgl. Fig. 9)²⁰. Der Hauptaltar war hier 150 cm breit und ca. 100 cm tief und aus Haustein erstellt. Die Seitenaltäre aus Bruchstein maßen nur 85 bzw. 94 auf 45 cm, waren also wesentlich kleiner als der Hauptaltar und schon aus diesem Grund wohl kaum für die Zelebration bestimmt. Der Mittelaltar ist so angelegt, daß dahinter eine Fläche von 3,3 m frei ist. Obwohl demnach für eine Zelebration „versus populum“ Platz vorhanden wäre, verbietet der Vergleich mit den bisher besprochenen Altären eine solche Stellung des Priesters am Altar²¹.

Auch von den beiden Dreiapsiden-Kirchen im Kloster Disentis (Graubünden) sind, abgesehen von einigen Stuckfragmenten, nur noch die Fundamente teilweise zu erkennen. Es handelt sich um die aus der 2. Hälfte des 8. Jh. stammende Kirche St. Martin (Grundriß ca. 13,2 × 17,0 m) und die etwas jüngere, vielleicht auch erst im 10. Jh. erbaute Marienkirche (Grundriß ca. 10,2 × 14,1), die erst im vorigen Jahrhundert abgerissen worden ist²².

¹⁸ Vgl. E. Doberer, Die ornamentale Steinskulptur an der karolingischen Kirchengestaltung, in: Karolingische Kunst (= Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, Bd. III) (Düsseldorf 1965) 203—233; hier S. 213; weiterhin A. M. Pous, Untersuchungen zum Kompositionsschema vorromanischer römischer Chorschranken von der byzantinischen bis zur langobardischen Zeit, in: Karolingische und Ottonische Kunst (Wiesbaden 1957) 236—252.

¹⁹ Poeschel, Die Kunstdenkmäler des Kantons Graubünden VII, 236 ff.

²⁰ Umfassende Arbeit von W. Sulzer, Die St.-Luzius-Kirche in Chur, in: Frühmittelalterliche Kunst, a. a. O. (vgl. Fußnote 3) 150—166.

²¹ Nußbaum, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar 320, ist freilich anderer Ansicht; doch muß man die Einzelkirche immer auch als Typus sehen, und vom Kirchbautypus her verbietet sich, wie gesagt, die Annahme einer Zelebration „versus populum“.

²² Vgl. Poeschel, Die Kunstdenkmäler des Kantons Graubünden V, 10 ff.;

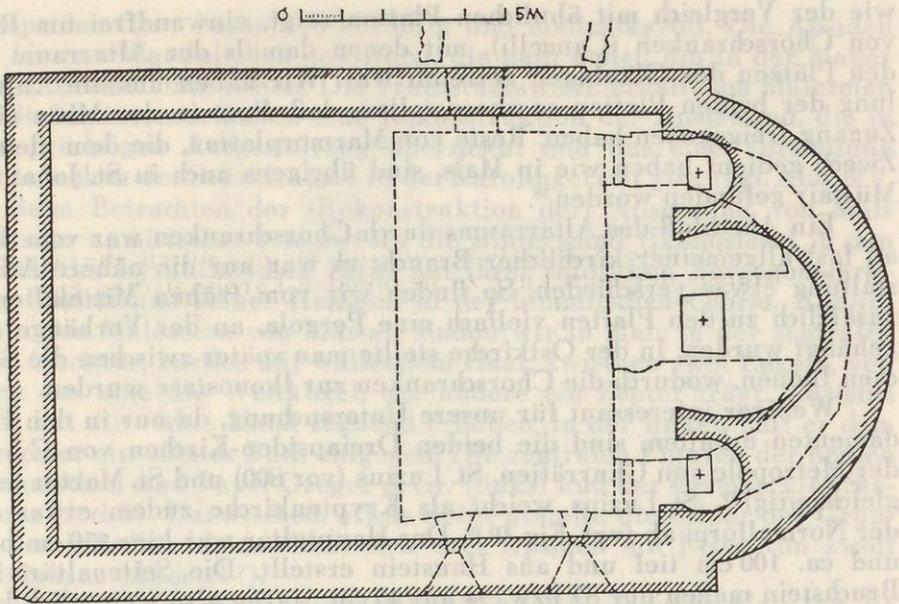


Fig. 9: Rekonstruierter Grundriß der karolingischen St.-Luzius-Kirche in Chur (nach Sulzer)

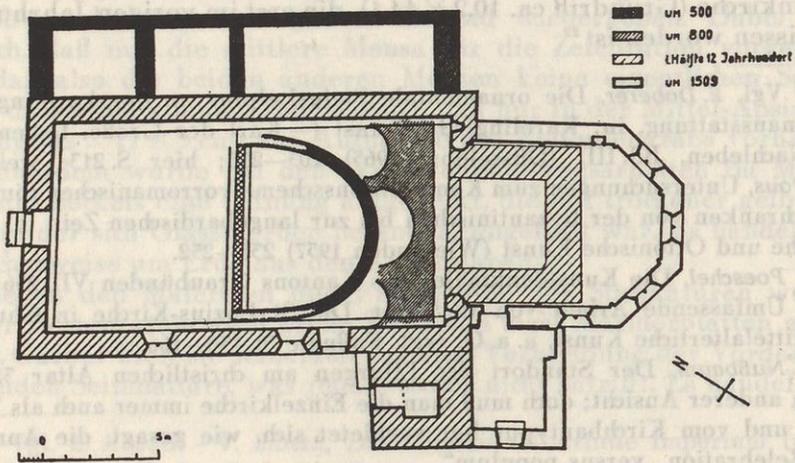


Fig. 10: Grabungsbefund von St. Martin in Zillis (nach Poeschel)

Wichtig sind hier vor allem die bereits oben kurz erwähnten Stuckfragmente, besonders deshalb, weil sie in den Apsis-Fragmenten von Mals eine Parallele haben; aber auch in den Stuckfiguren des Tempietto S. Maria in Valle von Cividale, die erhalten geblieben sind und uns deshalb eine Vorstellung solcher Wanddekoration in der Karolingerzeit geben. Die Fragmente von Disentis gehören allem Anschein nach, wie die von Mals, wo Einzelteile sich noch in situ befinden, zum Schmuck der Altarwand. Es sind teils Stücke kleiner Figuren (mit Spuren von Malereien), teils Ornamente und kleine Säulen, die wiederum in der Ostapsis der noch kurz zu nennenden karolingischen Kirche von Germigny-des-Prés aus dem Anfang des 9. Jh. eine Parallele haben²³.

Als letzter Bau unter den neun frühen (8./9. Jh.) aus dem Gebiet von Churrätien erhaltenen Dreiapsiden-Kirchen ist die Kirche St. Martin in Zillis (Graubünden) zu erwähnen. Auch sie ist nur auf Grund von Ausgrabungen nach ihren Fundamenten zu erkennen²⁴. Es handelt sich in Zillis bereits um den 2. Kultbau an dieser Stelle. Ihm ist eine frühchristliche Hauskirche (mit der für das Alpengebiet typischen Sigma-Bank in der Mitte des Raumes) vorausgegangen²⁵ und in der 1. Hälfte des 12. Jh. ein 3. Bau gefolgt (vgl. Fig. 10).

Unter den Spätlingen, zu denen S. Pietro in Mavino (bei Sirmione) aus dem 11. Jh., die sog. Urständ-Kapelle in Schaffhausen aus dem 10./11. Jh., Sontga Gada (bei Disentis) aus dem 12. Jh., St. Margareth in Lana (bei Meran) aus dem beginnenden 13. Jh. und die Burgkapelle von Hocheppan (bei Bozen) aus der Zeit um 1130 gehören²⁶, ist vor allem die letztere wegen ihren Malereien für unsere Untersuchung von Bedeutung²⁷.

Die kleine, der hl. Katharina geweihte Saalkirche von Hocheppan ist nur 7,5 m lang und 4,4 m breit. Die Höhe der Apsiswand beträgt 4,3 m. Von den drei Apsiden ragt lediglich die mittlere etwas nach außen. Die drei Fenster sind später erweitert worden, sonst ist die Kirche noch weitgehend in ihrem ursprünglichen Zustand (vgl. Fig. 11).

I. Müller - O. Steinmann, Zur Disentiser Frühgeschichte, in: Frühmittelalterliche Kunst, a. a. O. 133—149.

²³ Vgl. Müller - Steinmann a. a. O. 142—147 (mit Abbildungen).

²⁴ Vgl. E. Poeschel, Die Baugeschichte von St. Martin in Zillis, in: Zeitschrift für schweiz. Archäologie und Kunstgeschichte 1 (1939) 21—31; ders., Die Kunstdenkmäler des Kantons Graubünden V, 224—225.

²⁵ Vgl. Gamber, Domus ecclesiae a. a. O. 43—45.

²⁶ Vgl. Birchler, Zur karolingischen Architektur a. a. O. 169. Hier werden außerdem aus dem italienischen Raum eine weitere Gruppe ähnlicher Bauten genannt; vgl. auch M. Salmi, Miscellanea Preromanica, in: Atti del Primo Congresso internazionale di studi longobardi (1932); U. Monneret de Villard in: Atti del IV Congresso di archeologia cristiana (Roma 1948).

²⁷ Vgl. A. Morassi, Affreschi romanici di Castel Appiano (Milano-Roma 1927); J. Garber, Die romanischen Wandgemälde Tirols (Wien 1928); J. Weingartner, Kunstdenkmäler des Etschlandes, 3. Bd. (Wien - Augsburg 1929); K. Th. Hoeniger, Hocheppan (Kunstführer).

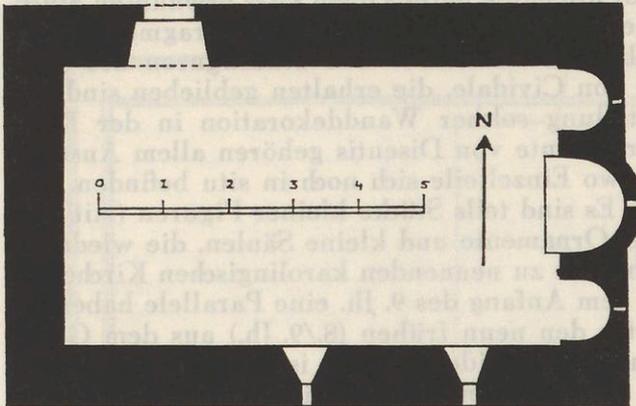


Fig. 11: Grundriß der
Burgkapelle Hocheppan
(nach Kunstführer)

Alle Innenwände, auch die äußere Fassade, sind bemalt. Am besten erhalten sind die Malereien der Ostwand mit den drei Apsiden, da sie später nie übermalt worden sind. Während in Müstair und in Mals die thronende Christus die Zentralfigur in der Halbkuppel der Mittelapsis ist, finden wir in Hocheppan statt dessen die thronende Madonna mit dem (ungewöhnlich großen) segnenden Christuskind. Zur Rechten und Linken, ähnlich wie in Mals, je ein Engel mit Kugel; darunter die fünf klugen und fünf törichten Jungfrauen entsprechend der Evangelienperikope des Katharinenfestes (Matth 25, 1–13).

Die linke Seitenapsis, die nur 65 cm tief, 100 cm breit und 150 cm hoch ist, zeigt in der Halbkuppel innerhalb eines Kreises das Lamm Gottes, auf das Johannes d. T. und Johannes d. E., der Seher von Patmos, hinweisen. Die gleich große rechte Seitenapsis weist, ähnlich wie in Müstair, die sog. Traditio legis auf, nur daß hier die Seiten vertauscht sind (in Müstair ist sie links des Hochaltars). Auf den schmalen Flächen zwischen der Hauptapsis und den beiden Nebenapsiden erkennt man noch je eine Figur; vielleicht sind es Propheten, vielleicht aber auch, wie in Mals, die Stifter der Kirche.

An der Wand oberhalb der Apsiden thront in der Mitte Christus (als Richter), zu seinen Seiten, ebenfalls auf Thronesseln, die zwölf Apostel, in Fortsetzung an den beiden Seitenwänden. Diese Seitenwände sowie die Westwand sind, ähnlich wie in Müstair, mit Szenen aus dem Leben Jesu geschmückt, von der Verkündigung des Engels bis zur Darstellung der Frauen am Grabe.

Die Altäre selbst füllen, wie in Mals, den ganzen unteren Teil der jeweiligen Apsis. Dabei sind die Nebenaltäre wesentlich niedriger gehalten als die mittlere Mensa, die 1 m hoch ist und allein ein Sepulchrum für die Aufnahme von Reliquien aufweist. Auf den Mörtelputz des Hochaltars ist oben ein Rankenornament aus Blättern und Trauben sowie an der Vorderseite ein herabhängendes Tuch mit sich zu Kreisen verschneidenden Kreuzornamenten gemalt.

Zum Abschluß seien noch kurz die im Jahre 1896 leider stark

restaurierten Malereien an der Ostwand und den Laibungen der Apsiden in St. Margareth in Lana erwähnt (nach 1200), die denen von Hocheppan in thematischer Hinsicht ähnlich sind²⁸.

Auch hier finden wir oben an der Ostwand Christus als Weltenrichter zwischen den Aposteln. Die Hauptapsis zeigt Christus in der Mandorla mit den Evangelistensymbolen, ähnlich wie in Müstair; darunter, wie in Hocheppan, die klugen und törichten Jungfrauen. In der linken Apsis Maria mit dem Jesuskind und zwei Engeln; darunter Szenen aus dem Leben der Kirchenpatronin. In der rechten Apsis St. Margareth zwischen zwei Engeln sowie abermals Szenen aus ihrem Leben.

So zeigen die relativ späten Malereien in Lana die Kontinuität in der Thematik der Apsidenbemalung, zugleich aber auch den beginnenden Verfall dieser in jeder Hinsicht als liturgisch anzusehenden Kunst, indem statt der älteren Themen, wie der sog. *Traditio legis*, sich das Kirchenpatrozinium in den Vordergrund schiebt; eine Tatsache, die bereits in St. Johann in Müstair zu erkennen ist, nur daß hier die ursprünglichen Themen daneben nicht verlorengegangen sind.

II

Nach der kurzen Beschreibung der einzelnen Dreiapsiden-Kirchen, die aus dem weiteren Gebiet Churrätens bekannt sind, nun zur Frage nach dem Zweck, d. h. der liturgischen Verwendung dieser Apsiden. Die bisherigen Ausführungen haben deutlich gemacht, daß nur der Altar in der Mittelapsis für die Zelebration bestimmt gewesen sein kann, da nur er ein Sepulchrum aufweist und die beiden anderen Mensen entweder wesentlich niedriger angelegt sind als der Altar in der Mitte oder sich als klein für eine Zelebration erweisen.

Naheliegend wäre es, in Analogie der orientalischen, vor allem der frühen syrischen Kirchen, in der linken Seitenapsis die Prothesis und in der rechten das Diakonikon zu sehen. Doch scheidet diese Annahme daran, daß der notwendige Raum davor, der zur Prothesis bzw. zum Diakonikon jeweils gehört, fehlt. Solche sakristeiartigen Nebenräume werden bereits Ende des 4. Jh. in den Apostolischen Konstitutionen bezeugt und hier *Pastophorien* genannt (II, 3)²⁹.

Gegen diese Vermutung spricht außerdem die Tatsache, daß die drei Altäre, wie die dazugehörigen Malereien und Stukkaturen zeigen, eine Einheit bilden, weshalb tatsächlich der Gedanke aufkommen könnte, daß sie die Dreifaltigkeit symbolisieren sollen. Außerdem haben wir in

²⁸ Vgl. *J. Weingartner*, *Kunstdenkmäler Südtirols*, 4. Bd. (1929); *E. Gruber*, *Kirchenführer von Lana*.

²⁹ Vgl. *Nußbaum*, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar I*, 24 ff.; zu beachten ist auch die Vorschrift im *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* aus dem 5. Jh. (ed. Rahmani 23): *Diaconicon sit e regione dextera ingressus, qui a dextris est, ut eucharistiae sive oblationes quae offeruntur possint cerni. Habeat Diaconicon atrium cum porticu circumambiente.*

Müstair und Mistail zusätzliche Räume, die im weiteren Sinn als Prothesis (Sacrarium) und Diakonikon anzusprechen sind und die abermals in einer Apsis enden, so daß wir hier sogar insgesamt fünf Apsiden vorfinden.

Bevor wir eine Antwort auf unsere Frage nach dem Sinn der drei Apsiden suchen, ist zuvor noch ein anderes Problem zu lösen, für welchen Ritus nämlich die hier zu behandelnden Kirchen gebaut worden sind: für den römischen, den König Karl überall im Frankenreich eingeführt hat, oder für den gallikanischen.

Wie wir wissen, ist der gallikanische Ritus kurz vor der Entstehung der meisten hier beschriebenen Dreiapsiden-Kirchen durch königlichen Erlaß Pippins im Jahre 754 im Frankenreich offiziell abgeschafft worden; doch ist der Übergang zur neuen Liturgie, wie die erhaltenen Liturgiebücher zeigen, sicher nicht überall schlagartig erfolgt³⁰, noch weniger hat man sofort einen anderen, dem neuen Ritus entsprechenden Kirchenbautypus gewählt. Außerdem stand das Gebiet von Churrätien unter dem Einfluß der beiden norditalienischen Metropolen Mailand und Aquileja, die bis ins 8. Jh. eine dem gallikanischen Ritus ähnliche Liturgie beobachtet haben und z. T. sogar heute noch beobachten. Aus dem Bereich dieser beiden Metropolen dürfte, wie u. a. die eingangs erwähnte Kirche S. Maria d'Aurona in Mailand zeigt, der hier besprochene Kirchenbautypus seinen Weg in die Alpentäler genommen haben.

Der sicherste Weg zur Beantwortung unserer Frage nach dem liturgischen Verwendungszweck der drei Apsiden dürfte in der Deutung der erhaltenen Malereien liegen. Das war auch der Grund, warum sie oben ziemlich ausführlich behandelt worden sind. Wir gehen dabei aus von der eigenartigen Darstellung in der Halbkuppel der rechten Apside von Müstair, wo wir Christus als Halbfigur im mittleren Medaillon eines Gemmenkreuzes finden, darunter die Vier Wesen mit dem beigefügten Text: „Sanctus, sanctus, sanctus dominus deus omnipotens, qui erat, qui est et qui venturus est“, womit das Lied gemeint ist, das nach Apoc 4,8 diese Vier Wesen ständig Christus, dem himmlischen Gotteslamm, singen.

Hier ist nun ein Sermo des Bischofs Chromatius von Aquileja (387 bis 407) heranzuziehen, der erst kürzlich von J. Lemarié als literarisches Eigentum des Chromatius erkannt worden ist³¹. Es handelt sich um den „Sermo de sancto Johanne evangelista et apostolo“, worin es heißt:

Vidit enim (Johannes) thronum dei in caelo. Vidit filium dei sedentem a dextris patris. Vidit choros angelorum. Vidit viginta quatuor seniores et quatuor animalia plena oculis ante et retro, incessabili

³⁰ Vgl. K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores* (= Spicilegii Friburgensis Subsidia 1, 2. Aufl.) (Freiburg/Schweiz 1968) S. 192 und Nr. 214 S. 165, Nr. 217 S. 167.

³¹ Vgl. J. Lemarié, *Homélie inédites de saint Chromace d'Aquilée II*, in: *Rev. bénéd.* 73 (1963) 181 ff., hier S. 212.

voce in laudem domini clamantia et dicentia: Sanctus, sanctus, sanctus dominus deus [omnipotens, qui erat et qui est et qui venturus est].³² Ad quorum similitudinem idipsum quotidie omnium fidelium turba in laudem dei clamat in ecclesia³³.

Chromatius bezeugt hier für seine Bischofsstadt Aquileja einen täglichen Gesang des Sanctus, und zwar allem Anschein nach in der Fassung der Apokalypse. Das Sanctus innerhalb des Eucharistiegebets kann hier nicht gemeint sein, da ein solches in dieser Fassung im Abendland nie vorkommt und im Orient nur ein einziges Mal in einer koptischen Anaphora bezeugt ist³⁴, und da außerdem ein solcher Gesang innerhalb des Eucharistiegebets, also nach heutiger Ausdrucksweise im Anschluß an die Präfation, im Abendland erst in der Zeit nach Chromatius, wie neuere Untersuchungen eindeutig gezeigt haben³⁵, eingeführt worden ist.

Nun kennt aber der ambrosianische Ritus von Mailand einen *Offertorium-Gesang*, der heute zwar nur mehr an Weihnachten, ursprünglich jedoch wegen seines allgemeinen Inhalts vermutlich täglich gesungen worden ist. In diesem kommt das Sanctus in der Fassung der Apokalypse vor. Der Gesang lautet:

Ecce apertum est templum (cf. Apoc 11, 19) tabernaculi testimonii (cf. Ex 40, 2) et Ierusalem nova descendit de caelo (cf. Apoc 21, 2). in qua est sedes dei et agni. Et servi eius offerunt ei munera (cf. Ps 67, 30) dicentes: Sanctus sanctus sanctus dominus deus omnipotens, qui erat qui est et qui venturus est. V. Et ecce sedet in medio eius super thronum maiestatis suae (cf. Apoc 7, 10) agnus. Et vox sonat ante eum: Vicit leo de tribu Iuda radix David (cf. Apoc 5, 5). Et quatuor animalia requiem non habent (cf. Apoc 4, 8) dicentia super thronum: Santus sanctus sanctus . . . (Apoc 4, 8)³⁶.

³² Der handschriftlich überlieferte Text lautet: „... Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis.“ Schon allein das angefügte „Hosanna in excelsis“ zeigt, daß hier Änderungen am Text vorgenommen worden sind. Darüber hinaus kann die handschriftliche Fassung schon deshalb nicht die ursprüngliche sein, weil sie nicht mit dem Bibeltext (Apoc 4, 8) übereinstimmt. Der Abschreiber hat offensichtlich den nachfolgenden Satz als einen Hinweis auf das Sanctus im Anschluß an die Präfation verstanden und deshalb den Text entsprechend geändert.

³³ Zur Fassung des Textes vgl. die Bemerkungen von *Lemarié* a. a. O. 209 ff.

³⁴ Herausgegeben von *W. E. Crum*, *Coptic Ostraca* (London 1902) Nr. 4 S. 2; vgl. auch *Th. Schermann*, *Ägyptische Abendmahlsliturgien des 1. Jahrtausends* (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 6. Bd.) (Paderborn 1912) 173; Neuausgabe durch *H. Quecke* in Vorbereitung.

³⁵ Vgl. *L. Chavoutier*, *Un Libellus pseudo-ambrosien*, in: *Sacris erudiri* 11 (1960) 136—192, vorher *K. Gamber*, *Sakramentartypen* (Beuron 1958) 11—16; *ders.*, *Die Einführung des Sanctus in die heilige Messe*, in: *Heiliger Dienst* 14 (1960) 132—136.

³⁶ Vgl. *Antiphonale Missarum juxta ritum Sanctae Ecclesiae Mediola-*

Es ist wahrscheinlich, daß Chromatius den zitierten Gesang meint. Wenn dieser auch im Ritus von Aquileja in der Folgezeit außer Übung gekommen ist, so blieb er doch in der benachbarten Metropole Mailand bis zum heutigen Tag als Offertorium-Gesang wenigstens an Weihnachten erhalten. Dem Mailänder Offertorium-Gesang entspricht der Gesang des *Sonus* („Sonum“), der im ursprünglichen gallikanischen Ritus beim Einzug der Opfertgaben von der Sakristei zum Altar gesungen worden ist und von dem es in der Liturgieerklärung des (Ps-)Germanus von Paris heißt:

Sonum autem quod canitur quando procedit oblatio hinc traxit exordium: Praecepit dominus Moysi ut faceret tubas argenteas quas levitae clangerent, quando offerebatur hostia, inferebatur oblatio: et omnes incurvati adorarent dominum, donec veniret columna ignis aut nubes qui benediceret sacrificium (cf. Num 10, 2. 10). Nunc autem procedente ad altarium corpore Christi non iam tubis inreprehensibilibus sed spiritualibus vocibus praeclara Christi magnalia dulci melodia psallit ecclesia. Corpus vero domini ideo defertur in turribus, quia monumentum domini in similitudine turris fuit scissum in petra, et intus lectum ubi pausavit corpus dominicum unde surrexit rex gloriae in triumphum. Sanguis vero Christi ideo specialiter offertur in calice³⁷.

Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß es sich hier um den Einzug der Opfertgaben im Anschluß an den Lesegottesdienst handelt, entsprechend dem „Großen Eingang“ in der byzantinischen Liturgie, wo die vor Beginn der Messe zubereiteten Opfertgaben unter dem Gesang des Volkes feierlich zum Altar getragen werden. Eine derartige Prozession ist dem römischen Ritus von Anfang an fremd, sie hat sich jedoch, wie das *Capitulare ecclesiastici ordinis* beweist³⁸, im Gebiet des gallikanischen Ritus auch in der Zeit nach der Einführung der römischen Liturgiebücher erhalten.

Für unsere Untersuchung bedeutet dies, daß in den churrätischen Kirchen des 8./9. Jh., vielleicht auch noch in den Spätlingen nach dem

nensis (Romae 1935) 44–46. Besonders hingewiesen sei auf die höchst altertümliche Melodie.

³⁷ Vgl. *Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae*, in: Migne PL 71, 92–95; Neuere Ausgabe von *J. Quasten* (= *Opuscula et Textus*, Ser. lit. 3) (Münster i. W. 1934). Zur Verfasserfrage vgl. *A. van der Mensbrugge*, *Expositio missae gallicanae est-elle de Saint-Germain de Paris?*, in: *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale* 8 (1959) 217–249; vgl. was dazu *O. Heimig* in: *Archiv für Liturgiew.* VI, 1 (1961) 210 sagt: „... das Hindernis der Abhängigkeit der *Expositio* von Isidor von Sevilla scheint nicht mehr zu bestehen.“

³⁸ Herausgegeben von *M. Andrieu*, *Les Ordines romani* III, 122 f.; vgl. *G. Nickel*, *Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreich von Chlodwig bis auf Karl d. Gr.* (= *Forschungen zur Geschichte des innerkirchl. Lebens* 2) (Innsbruck 1930) 36 ff.

10. Jh., ein feierlicher gallikanischer Opfergang nach dem Lesegottesdienst und zu Beginn der eigentlichen Opferfeier anzunehmen ist.

Doch müssen wir nun wieder auf den Ausgangspunkt unserer Betrachtung, das rechte Apsidenbild von Müstair, zurückkommen, mit seiner eigentümlichen Darstellung der Vier Wesen und der Inschrift mit dem Text des Sanctus in der Fassung der Apokalypse. Dabei muß ausdrücklich vermerkt werden, daß die hier vorkommende Art der Darstellung sonst nicht bekannt ist, wie sie auch in Müstair zusätzlich neben der allgemein üblichen Wiedergabe der Vier Wesen in der Hauptapsis vorkommt, wo die Majestas-Domini von den vier Evangelisten-Symbolen umgeben ist.

Nach all dem Gesagten dürfen wir demnach das Bild in der Nebenapsis in Beziehung bringen zum Gesang des gallikanischen Sonus „*Ecce apertum est ...*“ beim feierlichen Einzug der Opfergaben, worin die Vier Wesen und ihr Gesang ausdrücklich erwähnt werden: „Und die Vier Wesen haben keine Ruhe, sie sagen zu dem, der auf dem Thron sitzt: Heilig, heilig, heilig, Herr, Gott, Allmächtiger, der war, der ist und der kommen wird.“

Der Gesang des Dreimalheilig wird in dieser Form jedoch in unserem Sonus nicht nur den Vier Wesen in den Mund gelegt, sondern auch den Opfernden, wenn es darin heißt: „Und seine Diener bringen ihm Gaben dar und sprechen: Heilig, heilig, heilig, Herr, Gott, Allmächtiger, der war, der ist und der kommen wird.“ Die Frage nun, wieweit die Apsis selbst mit dem Opfergang in Beziehung steht, wird später behandelt werden.

Zuerst ist noch ein Schritt weiterzugehen und festzustellen: Auch der restliche Text unseres Sonus steht in deutlicher Beziehung zu den Malereien von Müstair, wenn nämlich hier mehrmals vom thronenden Gott die Rede ist: „Siehe, geöffnet ist der Tempel des Zeltens des Zeugnisses und das neue Jerusalem steigt hernieder vom Himmel, worin der Thron Gottes und des Lammes ist“; und dann wieder: „Und siehe es sitzt in dessen Mitte das Lamm auf dem Thron seiner Herrlichkeit. Und eine Stimme ertönt vor ihm: Siehe, gesiegt hat der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids.“

In Müstair finden wir die Darstellung des Thronenden, umgeben von himmlischen Heerscharen und den Symbolen der vier Evangelisten, als zentrale Figur in der Halbkuppel der Mittelapsis. Für Mals und Lana gilt im wesentlichen das gleiche: in der kleinen Kirche von Mals, wo nur wenige Figuren die Apsis schmücken, ist Christus von zwei Engeln mit den Herrscher-Symbolen umgeben, in Lana sind statt dessen die vier Evangelistensymbole wie in Müstair beigefügt. In Hocheppan bildet der thronende Christus den Mittelpunkt der Apostelreihe über den drei Apsiden, in der Mittelapsis ist statt dessen, bereits deutlich sekundär, die thronende Gottesmutter dargestellt. In Hocheppan fehlt sogar das im Sonus besungene Gotteslamm nicht.

Man könnte einwenden und sagen: die Majestas-Domini-Darstellung findet sich auch sonst in den frühen Kirchen sehr häufig. Das ist

richtig. Nirgends jedoch wie in unserem Fall in Verbindung mit einer zweiten Darstellung der Vier Wesen und der Wiedergabe ihres Gesanges durch ein Schriftband. So macht erst die Gesamtkonzeption der Malereien von Müstair, die, wie die Beziehungen zu den übrigen erwähnten Malereien zeigen, nicht als singular zu betrachten sind, die Beziehung zum ambrosianischen Sonus „*Ecce apertum est . . .*“ deutlich, der freilich nicht — das sei hier ausdrücklich betont — das einzige Thema dieser Malereien bildet.

Es führt jedoch auch ein anderer Weg, der weniger hypothetisch ist als der eben beschriebene, zur Bestimmung der liturgischen Verwendung der beiden Seitenapsiden mit ihren Altären: es ist die Praxis des **gallikanischen Oblationswesens**.

Daß die Gläubigen am Sonntag mit Gaben zur Meßfeier kommen sollen, wird im 8./9. Jh. in Gallien immer wieder eingeschärft. So heißt es im Capitulare des Bischofs Theodulf von Orleans († 821):

Concurrentum est (die dominico) etiam cum oblationibus ad missarum sollemnia³⁹.

Ähnlich lautet die Vorschrift in der Capitularium collectio des Benedictus Levita von Mainz (9. Jh.):

Et hoc populo nuntietur, quod per omnes dies dominicos oblationes deo offerant, et ut ipsa oblatio foris septa altaris recipiatur⁴⁰.

Das Verbot für die Gläubigen den Altarraum zu betreten, scheint hier neu zu sein. Theodulf schließt in seinem oben zitierten Capitulare (I, 6) nur die Frauen vom Altarraum aus. Das 2. Konzil von Tours (v. J. 567) kennt eine solche Einschränkung noch nicht:

Ad orandum vero et communicandum laicis et feminis sicut mos est pateant sancta sanctorum⁴¹.

Was ist in den obigen Bestimmungen unter „oblationes“ gemeint? Um diese Frage zu beantworten, ist ein kurzer Rückblick auf das Oblationswesen angebracht⁴². Es ist hier vor allem die Feststellung wichtig, daß vom 4. Jh. diesbezüglich die Bräuche in der Kirche nicht einheitlich waren. So verbieten die Apostolischen Canones (vor 400) in Can. 3, Honig oder Milch, berauschende Getränke, Vögel oder irgendwelche Tiere oder Gemüse auf dem Altar zu opfern; ein Verbot, das wenigstens an einigen Orten eine entgegengesetzte Praxis voraussetzt. Interessant ist nun, daß die lateinische Übersetzung dieser Canones einen einschränkenden Zusatz zu diesem Verbot hat:

³⁹ Capitulare I, c. 24 (PL 105, 198); noch älter ist can. 4 des Konzils von Macon (v. J. 585), wo es heißt: Propterea decernimus ut omnibus dominicis diebus altaris oblatio ab omnibus viris et mulieribus offeratur tam panis quam vini; vgl. Mansi, Concil. IX, 951.

⁴⁰ Capitularium collectio I, 371 (PL 97, 750).

⁴¹ Mansi, Concil. IX, 793. Unter „sancta sanctorum“ ist der Altarraum gemeint.

⁴² Gute Übersicht (mit weiterer Literatur) bei J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia II* (5. Aufl. Freiburg 1962) 3—34.

Offerri non liceat aliquid ad altare praeter novas spicas et uvas et oleum ad luminaria et tymiama, id est incensum, tempore quo sancta celebratur oblatio⁴³.

Vom allgemeinen Verbot werden hier also frisch gepflückte Ähren und Trauben sowie Öl für die Lampen und Weihrauch für die Meßfeier ausgenommen.

Es erhebt sich aber sofort die Frage, ob diese Opfergaben tatsächlich „ad altare“ dargebracht worden sind, d. h. während der ganzen Opferfeier auf dem Altar, neben den eucharistischen Gaben von Brot und Wein, gelegen haben oder nicht. Darauf gibt uns Regino von Prüm († 915) eine Antwort, wenn er davon spricht, daß die Gaben der Gläubigen wohl am Altar dargebracht werden, dann aber „post altare“, also hinter bzw. neben dem Altar, niedergelegt werden⁴⁴.

In Frankreich dienten zur Aufnahme der Oblationen bis in die neueste Zeit große Teller, die „Offertoria“ genannt wurden und die in der Nähe des Altares gestanden haben⁴⁵. Wenn nicht alles täuscht, sind nun diese „Offertoria“ die Nachfolger der beiden Seitenaltäre in unseren Dreiapsiden-Kirchen. Diese hätten demnach die Aufgabe gehabt, die Oblationen der Gläubigen aufzunehmen. Ohne freilich auch hier eine letzte Sicherheit zu erreichen, sind wir damit zu einem ähnlichen Resultat gelangt wie oben bei der Betrachtung der Malereien, die über den Seitenaltären angebracht sind, wo wir Beziehungen zwischen diesen und dem Gesang „Ecce apertum est ...“ beim feierlichen Einzug mit den Opfergaben feststellen konnten.

Über die Opferbräuche in den Alpentälern, die sich bis in die Neuzeit erhalten haben, wird unten noch kurz einzugehen sein, wobei auch die Dinge genannt werden, die als „oblationes“ bei der sonntäglichen Meßfeier gegolten haben. Es waren dies, wie bereits nach dem bisher Gesagten zu erwarten ist, nicht nur Brot und Wein, wenn auch diese „Grundnahrungsmittel“ dabei von Anfang an eine wichtige Rolle gespielt haben.

Die Brote, die von den Gläubigen geopfert wurden, wurden im Hinblick auf den alttestamentlichen Tempelkult verschiedentlich „Schau-brote“, „panes propositionis“ (vgl. Num 4, 7), genannt, ein Ausdruck, der in der Ansprache des Bischofs im Pontificale Romanum zu Beginn der Subdiakonatsweihe vorkommt, wo es heißt:

⁴³ Vgl. *P. Joannou*, *Discipline générale antique* I, 2: Les canons des Synodes Particuliers (= Pont. Commissione per la redazione del Codice di Diritto canonico orientale, Fonti fasc. IX) (Grottaferrata 1962) 9.

⁴⁴ *Regino von Prüm*, *De synod. causis* I, 62 (PL 132, 204).

⁴⁵ Vgl. *J. Corblet*, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'Eucharistie* II (Paris 1886) 229. — Hingewiesen sei hier auch auf die „oblationaria“ (Opfertische), die nach Egger links und rechts des Altars in der Doppelanlage auf dem Jaunberg (Kärnten) aus dem 5. Jh. zu finden sind; vgl. *R. Egger*, *Frühchristliche Kirchenbauten im südlichen Norikum* (= *Sonderschriften des Österr. Archäolog. Institutes* IX) (Wien 1916) 79.

Oblationes quae veniunt in altario panes propositionis appellantur⁴⁶.

Derselbe Ausdruck erscheint in der gegen Ende des 8. Jh. verfaßten *Vita Desiderii episcopi Cadurensis*, wo unter den kultischen Geräten auch Patenen für die Schaubrote aufgeführt sind:

... fulgent quidem gemmis auroque calices, praeminent turres, migant coronae, resplendent candelabra, nitet pumorum rotunditas, fulgit recentarii colique varietas, nec desunt patenae sacris propositionis panibus praeparatae ...⁴⁷.

Es muß sehr eindrucksvoll gewesen sein, wenn in den churrätischen Hallenkirchen mit ihren prächtig ausgestatteten Chorpartien bei der sonntäglichen Meßfeier die Altäre der beiden Seitenapsiden mit Opfergaben angehäuft waren⁴⁸, die dann im gallikanischen Ritus bei der „*Immolatio missae*“⁴⁹, im späteren römischen Ritus beim „*Canon missae*“ zusammen mit den eucharistischen Gaben Gott dargebracht worden sind. Teils haben diese, wie die neuen Bohnen und Trauben, vor der Schlußdoxologie dieses Gebetes eine eigene Segnung erfahren⁵⁰, teils wurden sie nur in den allgemeinen Segenswunsch an der gleichen Stelle eingeschlossen:

... per Christum dominum nostrum. Per quem haec omnia domine semper bona creas sanctificas vivificas benedicis et praestas nobis.

Oder wie es im gallikanischen *Missale Gothicum* (ed. Mohlberg 57) heißt:

Per quem omnia creas, creata benedicis, benedicta sanctificas, et sanctificata largiris deus. qui in trinitate perfecta vivis et regnas in saecula saeculorum.

Es ist hier vom Weiterleben der frühmittelalterlichen Opferbräuche im Alpengebiet zu sprechen. Während in der Neuzeit die sonntäglichen Oblationen fast allgemein in ein Geldopfer umgewandelt erschienen, finden sich Naturalienopfer auch weiterhin wenigstens bei gewissen Anlässen. Lediglich in einsamen Gegenden hat sich ein solches noch jeden Sonntag erhalten, wie in St. Jakob in Neuhaus, einem Ort im Gailtal (slowenisches Kärnten), wo neben der Sakristei ein eige-

⁴⁶ Vgl. B. Kleinheyer, *Die Priesterweihe im römischen Ritus* (= Trierer Theologische Studien 12) (Trier 1962) 163.

⁴⁷ Vgl. M. G. H., *SS. Rer. Merow.* IV, 574; dazu V. Elbern, *Liturgisches Gerät in edlen Materialien zur Zeit Karls d. Gr.*, in: *Karl der Große III* (Düsseldorf 1965) 115 ff.

⁴⁸ Vgl. die *Super-oblata-Formel* im *Leonianum* (ed. Mohlberg 238): „*Tua domine muneribus altaria cumulamus ...*“, die Bezug nimmt auf die entsprechenden Seitenaltäre in den großen Basiliken in Rom; so hatte die Lateranbasilika „*altaria septem ex argento purissimo*“ (cf. Duchesne, *Liber pont.* I, 172), die für die Aufnahme der Opfergaben der Gläubigen bestimmt waren.

⁴⁹ Zu diesem Ausdruck vgl. *Römische Quartalschrift* 63 (1968) 178.

⁵⁰ So im *Sacramentarium Gelasianum* (ed. Mohlberg 577) und im *Gregorianum* (ed. Lietzmann 138, 4).

ner Raum vorhanden ist, worin die vor dem sonntäglichen Gottesdienst eingehenden Opfergaben niedergelegt werden.

In einigen anderen Orten der gleichen Gegend werden bis in die Gegenwart bei Trauungs-Gottesdiensten Naturalien geopfert, u. a. Wein, der nachher gesegnet und dem Brautpar gereicht wird⁵¹. Bei feierlichen Toten-Gottesdiensten wird in Kössen im Unterinntal noch heute eine Schüssel mit Mehl und drei Zinnkrügen aufgestellt, die nach der Messe als Gabe für den Priester gefüllt werden⁵². Von einer Mehl- oder Brot-oblacion wird auch aus bayerischen Gemeinden berichtet⁵³. In Schwaz in Tirol legen bis in die Gegenwart beim Offertorium der am Begräbnistag üblichen zweiten Seelenmesse die Anwesenden eine große Semmel in einen bereitstehenden Korb nieder⁵⁴.

In einzelnen Pfarreien des bayerischen Alpenvorlandes wurden bis in die Neuzeit an gewissen Festtagen Flachs und Getreidegarben zur Kirche gebracht, was ebenfalls als ein Rest der ursprünglichen Oblationsbräuche zu werten ist⁵⁵. Diese scheinen ehemals fast alle Produkte der ländlichen Wirtschaft, auch Gänse und sonstiges Geflügel⁵⁶, sowie Gegenstände des kirchlichen und häuslichen Bedarfs beinhaltet zu haben. Sie wurden teils für die Bedürfnisse des Klerus und der Kirche, teils für die Armen und Notleidenden verwendet.

Vielleicht hängt mit dem genannten Verwendungszweck auch die Tatsache zusammen, daß in einigen unserer Kirchen (Müstair, Mals, Hoheppan) der rechte Seitenaltar dem Erzmärtyrer Stephanus geweiht ist, der mit den anderen Diakonen in der Urgemeinde zu Jerusalem „für die Tische zu sorgen“ hatte (vgl. Act 6, 2—3). Dies könnte aber auch dafür sprechen, daß im allgemeinen nur der rechte Seitenaltar für die

⁵¹ Vgl. *Jungmann*, *Missarum Sollemnia* II, 20 Anm. 71, nach Angaben von Dekan Christian Srienç (1936).

⁵² Vgl. *Jungmann* a. a. O. II, 18 Anm. 64, nach Angaben von P. Werner (1947).

⁵³ Vgl. V. *Thalhofer* - L. *Eisenhofer*, *Handbuch der kathol. Liturgik* II (Freiburg 1912) 121 Anm. 3; *Jungmann* a. a. O. II, 18 Anm. 64.

⁵⁴ Vgl. *Tiroler Tageszeitung* vom 16. Dez. 1950; *Jungmann* a. a. O. II, 18 Anm. 64. Ähnlich bestand noch im 19. Jh. in der Champagne der Brauch, daß die nächsten Verwandten des Verstorbenen beim Seelengottesdienst auf einer Serviette ein Brot und in einem Gefäß etwas Wein darbrachten, außerdem eine Kerze. Die übrigen teilnehmenden Frauen brachten Brot und Kerzen dar, die Männer Geld; so nach Jugenderinnerungen von A. Loisy bei G. P. *Wetter*, *Altchristliche Liturgien*, II. Das christliche Opfer (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. 17) (Göttingen 1922) 77—78.

⁵⁵ Vgl. G. *Rückert*, *Alte kirchliche Opfergebräuche im westlichen bayerischen Voralpenland*, in: *Volk und Volkstum*, *Jahrbuch für Volkskunde* I (München 1936) 263—269.

⁵⁶ So in einigen Kirchen am Martinstag; vgl. *Rückert*, *Alte kirchliche Opfergebräuche* a. a. O. 268.

Aufnahme der nicht-eucharistischen Opfergaben bestimmt war, wenigstens ursprünglich.

Wie steht es in diesem Fall aber mit der liturgischen Bestimmung des linken Seitenaltars? Hier finden wir in Müstair das Bild der „*Traditio legis*“ mit der Übergabe von Schlüssel und Buch an die Apostelfürsten (in Hocheppan ist das gleiche Bild über dem rechten Seitenaltar); in Mals haben wir dafür die Darstellung des hl. Papstes Gregor (mit Buch). Es ist möglich, daß die Ausschmückung der linken Seitenapsis in Beziehung zu den heiligen Büchern steht, welche die liturgischen Lesungen enthielten. Vielleicht waren sie bei der gallikanischen Meßfeier auf diesem Altar niedergelegt worden⁵⁷.

Es bleibt aber noch eine weitere Verwendungsmöglichkeit dieses Seitenaltars offen, die das bisher Gesagte nicht ausschließt, die auf den ersten Blick jedoch absurd erscheinen könnte, nämlich als Platz für den siebenarmigen Leuchter. Ein solcher steht nämlich noch heute im Dom zu Mailand vor dem linken Seitenaltar (Marienaltar)⁵⁸, er findet sich ferner in einigen romanischen Kirchen, so in Essen⁵⁹, und — was das Wichtigste ist — seine Verwendung innerhalb der gallikanischen Liturgie wird in der oben bereits erwähnten Meßerklärung des (Ps-)Germanus im Zusammenhang mit dem feierlichen Vortrag des Evangeliums ausdrücklich erwähnt⁶⁰.

Weiterhin berichtet der *Catalogus abbatum Fuldense*, daß Hrabanus Maurus, der seit 822 Abt von Fulda war, eine Bundeslade (*arca*) und einen siebenarmigen Leuchter (*candelabrum*) herstellen ließ:

*Fecit arcam instar arce mosayce, cum circulis et vectibus ex omni parte auratum, propitiatorium, Cherubim glorie, candelabrum ductile ex toto auratum*⁶¹.

Für das Frühmittelalter ist auch sonst ein Zurückgreifen auf Vorschriften des alttestamentlichen Gesetzes und des jüdischen Tempelkultes zu beobachten, so außerhalb unseres Gebietes in Irland und Ägypten (Äthiopien)⁶². Ähnlich bezieht sich (Ps-)Germanus in seiner

⁵⁷ Entsprechend einer Notiz bei Gregor v. Tours, *Hist. Franc.* IV, 16: *Positis clericis tribus libris super altarium, id est prophetiae, apostoli atque evangeliorum* (PL 71, 282 C). Es kann hier natürlich ebenso auch der Hochaltar gemeint sein; wichtig für uns ist nur, daß von einem Niederlegen der Lektionare auf dem Altar die Rede ist.

⁵⁸ Vgl. O. Homburger, *Der Trivulzio-Kandelaber, ein Meisterwerk frühgotischer Plastik* (Zürich 1949).

⁵⁹ Vgl. P. Bloch, *Siebenarmige Leuchter in christlichen Kirchen*, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 23 (1961) 77 ff.; *ders.*, *Nachwirkungen des Alten Bundes in der christlichen Kunst*, in: *Monumenta Judaica* (Köln 1965) 755 ff.

⁶⁰ *Egreditur processio sancti evangelii ... cum septem candelabris luminis quae sunt septem dona spiritus sancti vel legis lumina mysterio crucis confixa, ascendens in tribunal analogii* (PL 71, 91).

⁶¹ Vgl. Bloch, *Siebenarmige Leuchter* 89 f.

⁶² Vgl. R. Kottje, *Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und*

Meßerklärung immer wieder auf kultische Vorschriften, die von Gott dem Moses gegeben worden sind⁶³.

Da, wie wir sahen, die Opferbrote der Gläubigen als „panes propositionis“ bezeichnet werden, die nach den Vorschriften des Alten Testaments auf einer „mensa“ zu liegen haben (vgl. Ex 40, 20—21), müßte dann analog dieser Vorschriften auch der siebenarmige Leuchter dieser „mensa“ gegenüberstehen (vgl. Ex 40, 22). Ja wir dürfen sogar noch weitergehen und fragen, ob nicht auch die oben (als bis in die Gegenwart fortwirkender Brauch) erwähnten Mehl- und Weinopfer in Beziehung zum mosaischen Kult stehen, wo es Num 15, 4—5 heißt:

Offeret quicumque immolaverit victimam, sacrificium similiae ... et vinum ad liba fundenda.

Lauter Fragen, die noch einer eingehenden Klärung bedürfen, die jedoch hier nicht erfolgen kann, da sie nur in einem größeren Zusammenhang möglich ist.

Hier soll nur noch auf eine interessante Tatsache kurz hingewiesen werden, weil sie zu unserem eigentlichen Thema gehört. In einer bisher nicht erwähnten churrätischen Kirche aus dem 8./9. Jh., der St.-Prokulus-Kapelle in Naturns (Vintschgau), die im Gegensatz zu den bisher besprochenen Kirchen keinen Dreiapsiden-Chor aufweist, finden sich als Schmuck der Chorwand zwei Engel, die deutlich den beiden Cherubim im salomonischen Tempel entsprechen, da sie genau wie dort mit dem einen Flügel die Wand und mit dem anderen sich gegenseitig berühren⁶⁴.

In der karolingischen Dreiapsiden-Kirche von Germigny-des-Prés, einer Schöpfung Bischofs Theodulph von Orléans, begegnen uns die gleichen Cherubim im Mosaik der Halbkuppel über dem Hochaltar, zusammen mit der Nachbildung der Bundeslade, die die zentrale Darstellung dieses Mosaiks ist⁶⁵. Es ist zu vermuten, daß auch

Liturgie des frühen Mittelalters (= Bonner historische Forschungen 23) (Bonn 1964); E. Hammerschmidt, Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien (= Studia Delitzschiana 7) (Stuttgart 1965); K. Gamber, Das Eucharistiegebet im Papyrus von Der-Balizeh und die Samstagabend-Agapen in Ägypten, in: Ostkirchl. Studien 7 (1958) 48—65.

⁶³ So hinsichtlich der „Preces“ der Leviten auf Num 8, 19, des Gesangs des „Sonus“ anstelle des Ertönsens der Trompeten vor dem Opfer auf Num 10, 10, des Gebrauchs von „velamina“ auf Ex 26, 31 ff., der Sitte des priesterlichen Segens auf Num 6, 24, der kultischen Gewänder der Priester und Leviten auf Ex 38, 4 ff., Num 15, 28, II Reg 1, 10. Hinsichtlich des „candelabrum“ siehe oben.

⁶⁴ Vgl. III Reg 6, 11—35, bes. 23 und 25: Et fecit (Salomon) in oraculo duo Cherubim ... in mensura pari et opus unum erat in duobus Cherubim ... extendebant autem alas suas Cherubim, et tangebant ala una parietem, et ala Cherub secundi tangebant parietem alterum: alae autem alterae in media parte templi se invicem contingebant.

⁶⁵ Vgl. P. Bloch, Das Apsismosaik von Germigny-des-Prés. Karl der Große und der Alte Bund, in: Karl der Große III (Düsseldorf 1965) 234—261. Der

im später abgebrochenen (rechteckigen?) Chorraum in Naturns ehemals eine ähnliche Darstellung der Bundeslade vorhanden war⁶⁶.

Nach dem Gesagten ist es also möglich oder sogar wahrscheinlich, daß auf dem linken Seitenaltar in den churrätischen Dreiapsiden-Kirchen der im gallikanischen Ritus verwendete siebenarmige Leuchter (candelabrum) seinen Platz gehabt hat, eventuell zusammen mit den zum Vorlesen bestimmten Büchern, ähnlich wie ein solcher noch heute in den byzantinischen Kirchen hinter dem Altar zu finden ist.

In der Folgezeit scheint jedoch, vor allem wegen des gänzlichen Aufhörens des gallikanischen Ritus der Gebrauch des siebenarmigen Leuchters außer Übung gekommen zu sein, auch scheint nun der linke Seitenaltar einen neuen Zweck gefunden zu haben. So weisen die Malereien in der linken Apsis der Burgkapelle von Hocheppan, die das Lamm Gottes, ein Symbol der Eucharistie, als zentrale Figur aufweisen, auf die Verwendung des Altars darunter zur Aufbewahrung des eucharistischen Brotes (für die Krankenkommunion) hin, wie auch bekanntlich seit dem hohen Mittelalter an der gleichen Stelle links neben dem Altar das Sakramentshäuschen zu stehen kommt. Über diese Frage wurde in einer eigenen Arbeit gehandelt⁶⁷, auf die hier deshalb nur verwiesen zu werden braucht.

*

Wir sind damit am Schluß unserer Untersuchungen angelangt. Als wichtigste Ergebnisse können wir feststellen: Die dreiapsidale Anlage (mit den drei dazugehörigen Altären) in einer Anzahl churrätischer Kirchen des 8./9. Jh. sowie in einigen Spätlingen, hängt deutlich mit dem gallikanischen Ritus, und zwar vor allem in seiner Nebenform dem ambrosianischen Ritus von Mailand, zusammen, wozu sie als Kirchenbautypus gehören. Nun sind leider unsere Kenntnisse über diesen, im Frankenreich seit Pippin zum Aussterben verurteilten Meßritus nicht lückenlos⁶⁸, so daß auch bei unseren Betrachtungen manche Fragen offenbleiben mußte.

starke Einfluß des Alten Testaments beruht jedoch nicht, wie Bloch meint, in erster Linie auf Bestrebungen aus der Zeit Karls, sondern ist wesentlich älter.

⁶⁶ Zu den Malereien in Naturns vgl. *J. Garber*, Die vorkarolingischen Wandmalereien an der St.-Prokulus-Kirche in Naturns, in: *Der Schlern*, Heft 9 (Bozen 1928); *E. Theil*, St. Prokulus bei Naturns (Kunstführer). — Zum Typus der Kirche von Naturns dürfte die erst vor kurzem in ihren Fundamenten ausgegrabene frühmittelalterliche (6. Jh.) von Nimis (Friaul) gehören, deren romanische Nachfolgerin übrigens eine dreiapsidale Anlage aufweist; vgl. *G. C. Menis*, Plebs de Nimis. Ricerche sull'architettura romanica ed altomedioevale in Friuli (Udine 1968) 89 bzw. 31.

⁶⁷ *K. Gamber*, Misericordia Domini. Vom Prothesis-Bild der Ostkirche zum mittelalterlichen Erbärme-Christus, in: *Deutsche Gaue* 46 (1954) 46—56.

⁶⁸ Vgl. *K. Gamber*, Ordo antiquus gallicanus. Der gallikanische Meßritus des 6. Jh. (= *Textus patristici et liturgici* 3) (Regensburg 1965); *ders.*, *Codices liturgici latini antiquiores* a. a. O. 153—193.

Mit ziemlicher Sicherheit konnte lediglich festgestellt werden, daß nur der mittlere Altar für die Aufnahme der eucharistischen Gaben, also für die eigentliche Zelebration, bestimmt war; daß außerdem der rechte Seitenaltar — zeitweise vielleicht auch zusammen mit dem linken Seitenaltar — für die Aufnahme der Opfergaben des Volkes gedient hat. Auf dem linken Seitenaltar hat wahrscheinlich (neben den liturgischen Büchern, die für den Vortrag der Lesungen bestimmt waren) auch der siebenarmige Leuchter seinen Platz gehabt, der bei der Prozession mit dem Evangelienbuch mitgetragen worden ist. Seit dem hohen Mittelalter wurde hier die Eucharistie aufbewahrt, wie die diesbezüglichen Malereien in Hocheppan nahelegen.

Weiter wurde durch unsere Untersuchung der starke Einfluß des alttestamentlichen Opfer- und Tempelkults auf den gallikanischen Meßritus und damit auch auf den dazugehörigen Kirchenbau offenbar. Nach der Reduzierung des Mahlcharakters der Messe im 4. Jh. auf die Kommunionsspendung und dem stärkeren Hervortreten des Opfercharakters in der Folgezeit⁶⁹ lag es nahe, sich bei der Ausgestaltung der Feier an den mosaïschen Vorschriften im Alten Testament zu orientieren, ohne sie freilich in ihrer Gesamtheit zu übernehmen. Von Äthiopien abgesehen, ist vielleicht nirgends die liturgische Orientierung nach dem Alten Testament in so starkem Maße erfolgt wie im gallikanischen Ritus und in den zu ihm gehörenden Gotteshäusern.

Der Übergang von der frühchristlichen Hauskirche, von der in den Alpenländern einige Beispiele erhalten sind (mit ihrer eucharistischen Mahlfeier im kleinen Kreis, wofür die frei im Raum stehende Sigma-Bank bestimmt war)⁷⁰, zur teilweisen Nachbildung des salomonischen Tempels und des alttestamentlichen Kultes in den gallikanischen Kirchenbauten, zu denen die hier behandelnden Dreiapsiden-Räume gehören, zum späteren romanischen Gotteshaus ist anschaulich in der oben erwähnten Martinskirche von Zillis zu sehen, wo die einzelnen genannten Baustufen aufeinander gefolgt sind (vgl. oben Abb. 11).

Daß in einer Meßfeier, bei der der Opferkult im Vordergrund steht, der Zelebrant als Opferpriester vor dem Altar, also mit dem Rücken zum Volk, gestanden hat, dürfte nach dem Gesagten als selbstverständlich gelten⁷¹. Die meisten churrätischen Hallenkirchen haben zudem durch ihre mit den Apsiden-Laibungen fest verbundenen Altären eine Zelebration „versus populum“ von vornherein ausgeschlossen. Der Altarraum ist hier für seinen erhabenen Zweck durch Stukkaturen und Malereien würdig ausgestaltet und durch marmorne Chorschranken, wahrscheinlich auch durch Vorhänge — auch hier wieder analog dem jüdischen Tempel —, vom Gemeinderaum getrennt. Doch ist ausdrücklich

⁶⁹ Vgl. *Gamber*, *Domus ecclesiae* a. a. O. 93—103.

⁷⁰ Ausführlich darüber *Gamber*, *Domus ecclesiae* 86—93.

⁷¹ In der byzantinischen Liturgie bleibt noch heute die rückwärtige Seite des Altars stets unbesetzt, auch bei der Konzelebration mehrerer Priester. Hier befindet sich, wie oben erwähnt, der siebenarmige Leuchter.

zu bemerken, daß den Laien bei der heiligen Feier der Zutritt zum Altarraum (*Sancta sanctorum*) nicht untersagt war⁷². So konnten sie, im deutlichen Gegensatz zu den Vorschriften in den orientalischen Kirchen, bei der Kommunion diesen betreten, um direkt am Altar, und nicht an den Chorschranken wie anderswo, die heilige Eucharistie zu empfangen.

Im übrigen hatte jedoch der gallikanische Ritus mit den orientalischen Liturgien viel Gemeinsames. Vor allem war es, wie bereits oben angedeutet, in den churrätischen Hallenkirchen mit ihrem Dreiapsiden-Chor die Gestaltung des Altarraums, wo die durch Malereien und Stukkaturen ausgestattete Altarwand trotz nicht zu übersehender Unterschiede in hohem Maß an die ostkirchliche Ikonostase erinnert. Beide haben innerhalb der gottesdienstlichen Feier die gleiche Funktion: die anwesenden Gläubigen durch das „Sakrament des Bildes“ geistig mit Christus und den Heiligen in der himmlischen Glorie zu vereinen und zugleich festliche Kulisse zu sein für das kultische Geschehen⁷³.

Es ist müßig zu fragen, wie die Liturgieentwicklung im Abendland, besonders im nördlichen Europa, verlaufen wäre, wenn nicht durch die vor allem politisch bedingten Uniformierungsbestrebungen Karls d. Gr. im damaligen Frankenreich die stadtrömische Liturgie eingeführt und die angestammte gallikanische Liturgie abgeschafft worden wäre. Mit ihr sind auch manche für eine wahrhafte Volksliturgie bedeutungsvolle kultische Elemente verlorengegangen, zu denen sicher auch die Opferbräuche gehören, die in den Alpenländern z. T. bis heute weiterleben.

⁷² Vgl. die oben (Anm. 13) zitierte Bestimmung des 2. Konzils von Tours (v. J. 567). In Spanien hat dagegen das 2. Konzil von Toledo (v. J. 633) im Canon 18 verfügt: *Ut sacerdos et levita ante altare communicent, in choro clerus, extra chorum populus* (Mansi, Conc. X, 624).

⁷³ Vgl. auch *H. Hackel, Der Kirchenbau als Symbol*, in: *Der christliche Osten. Geist und Gestalt* (Regensburg 1939) 245–258.

Rezensionen

Lexikon der christlichen Ikonographie. Herausgegeben von Engelbert Kirschbaum S. J. in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Braunfels, Johannes Kollwitz †, Wilhelm Mrazek, Alfred A. Schmid, Hugo Schnell. Erster Band: Allgemeine Ikonographie A—Ezechiel. — Herder: Freiburg i. Br. 1968. 720 Sp. mit 295 Abbildungen.

Ein von der Gelehrtenwelt seit Jahrzehnten angemeldetes Desiderat, das Werk von Dr. Karl Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst und Ikonographie der Heiligen*, entsprechend den Anforderungen der Wissenschaft in einem neuen Gewand vorgelegt zu bekommen, beginnt nun Wirklichkeit zu werden. Wie aktuell in der Tat dieses Unternehmen ist, erhellt allein schon aus der Tatsache, daß im deutschsprachigen Raum zur selben Zeit zwei weitere lexigraphische Werke auf dem Gebiet der Ikonographie ihr Erscheinen angekündigt haben, und zwar: Hans Aurenhammer, *Lexikon der christlichen Ikonographie 1* (Wien 1967) und Gertrud Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst 1* (Gütersloh 1966); 2 (Gütersloh 1968). Im deutschen Raum haben Jakob Torsy, *Lexikon der deutschen Heiligen* (Köln 1959), in Frankreich Louis Réau, *Ikonographie de l'art chrétien 1/6* (Paris 1955/59) und in Italien die *Bibliotheca Sanctorum* des Istituto Giovanni XXIII an der lateranensischen Universität in Rom 1/13 (1961—69) einen weit abgesteckten Bereich der in Betracht kommenden Stoffgebiete vorweg bearbeitet.

Einen Fortschritt sowohl auf dem fachlichen Gebiet wie in buchtechnischer Hinsicht läßt der vorliegende Band bei der ersten Inaugenscheinnahme erkennen, und er besteht jeden Vergleich mit den eben erwähnten Werken. Künstle schickt, um auf einen grundlegenden Unterschied zwischen nova und vetera hinzuweisen, seinem Werk in einem ersten Abschnitt eine ikonographische Prinzipienlehre voraus, schließt in einem zweiten die didaktischen Hilfsmotive an, bringt in einem dritten Teil die Ikonographie der Offenbarungsstätten und -gestalten und in einem eigenen Band eine Ikonographie der Heiligen. Kirschbaum hingegen folgt in einer zielbewußten Straffung der ausgewählten Stichworte mehr dem Vorbild von Réau, bietet in den ersten vier Bänden eine Ikonographie der Bibel unter Berücksichtigung auch anderer, allgemein christlicher Themen und läßt in zwei weiteren Bänden eine Ikonographie der Heiligen und Seligen folgen. Der erste Band bringt einleitend mehrere Verzeichnisse der heute allgemein üblichen Abkürzungen, während für den Schlußband ein Register der Attribute, der Kunsttopographie und der Künstler, jeweils in alphabetischer Anordnung, vorgesehen ist. Die Auswahl der Stichworte

erfolgte ohne Beschränkung regionaler oder konfessionaler Art vom ersten Auftreten des Motives bis zu seinem Verschwinden, andernfalls bis zum Jahre 1900. Exaktheit und überschaubare Gliederung, bereichert durch eine informative Bebilderung im Text, zeichnen den vorliegenden Band aus, der dem Herausgeber und der Lexikographischen Abteilung des Verlages Herder alle Ehre bereitet.

Für die Gediegenheit der einzelnen Beiträge garantieren die Namen der im Titel erwähnten Mitarbeiter und ein Fachkollegium, in dem Elisabeth Luchesi Palli für frühchristliche und byzantinische Kunst verantwortlich zeichnet, Peter Bloch für Früh- und Hochmittelalter, Anton Legner für Spätmittelalter und Renaissance, Hermann Bauer für Barock und Heinz Skrobucha für slawische Kunst.

Die raummäßige Bearbeitung der einzelnen Stichworte bleibt durchwegs im Rahmen des Üblichen, wengleich verschiedene Titel eine monographische Ausweitung in der Weise erfahren haben, daß den Worten „Christus“ 95 Spalten, „Adam und Eva“ 29 Spalten und „Apostel“ 26 Spalten zugebilligt wurden. Die Aufgliederung der einzelnen Titel beginnt mit einer Sach- und Begriffserklärung, einem Quellennachweis, mit einer Würdigung der ikonographischen Typen nach topographischen und geschichtlichen Gesichtspunkten und schließt mit einer nach Erscheinungsjahren geordneten Zusammenstellung der einschlägigen Sekundärliteratur.

Die so wohltuend empfundene Straffung des Ganzen wurde aus nicht klar ersichtlichen Gründen bei dem Stichwort „Erscheinungen Christi nach der Auferstehung“, „Erscheinungen des Auferstandenen“ (665—674) außer acht gelassen. So erscheint nicht weniger als siebenmal der Titel: „Erscheinung des Auferstandenen“ und einmal „Erscheinung Christi“ im Fettdruck als Titelüberschrift, obwohl es sich lediglich um Unterabteilungen desselben Themas von demselben Autor handelt.

Bei der dargebotenen Fülle von Titeln ist es nicht möglich, jeden einzelnen in besonderer Weise zu würdigen. Trotzdem bleibt es einem Rezensenten nicht erspart, da und dort seiner Meinung Ausdruck zu verleihen. Um mit Spalte 1 zu beginnen, so hätte man zu den Buchstaben A—O auch gerne etwas über ihren Zahlenwert vernommen. In den Denkkategorien des antiken Menschen ist der erste Buchstabe des Alphabets gleich der Zahl Eins und Omega als letzter Buchstabe gleich der Zahl 800. — Beide ergeben in ihrer Quersumme die Zahl 801. Derselbe Zahlenwert errechnet sich aus den Buchstaben des griechischen Wortes *peristera* für Taube. Christus, der von sich sagt, er sei das A und O, kann nun aufgrund des Zahlenwertes von Alpha und Omega auch in der Gestalt der Taube dargestellt werden, wie es ja bei der Verkündigung in S. Maria Maggiore zur Darstellung gekommen ist (*Hans Leisegang*, die Gnosis = Kröners Taschenausgabe 32 [Leipzig 1924] 41).

Um auf den Symbolwert der Zahl Acht (Spalte 40/41) und damit im Zusammenhang auf die Arche Noe (Spalte 178) hinzuweisen, von der gesagt wird „Die Arche ist ein Zeichen der Rettung . . ., und seit Tertulian . . . wird die Arche zum Symbol der Kirche“, könnte man von der

Elemententafel in der Krypta der Kathedrale von Anagni ausgehen, auf der die Terra mit der Symbolzahl Acht als der dritten Potenz der ersten spaltbaren, weiblichen Grundzahl Zwei bewertet ist. In diesem Zusammenhang wird die Acht zum Oktagon, zum Kubus, zum Kasten, zum Schoß der Mutter Erde und in der Analogie von Sintflut und Taufe zum rettenden Schoß der Mutter Kirche.

Zum Thema „Evangelisten“, das mit Sorgfalt und Sachwissen bearbeitet ist, vermißt man bei der Literaturangabe die Arbeit von *Wilhelm Messerer*. Der Bamberger Domschatz (München 1952), die auf Seite 51 eine Abbildung aus dem Evangeliar in der Bayer. Staatsbibliothek CEM 4454 bringt, auf der die Evangelisten-Symbole von Quellnymphen getragen werden. Das Bild zeigt, wie dem mütterlichen Schoß der Erde ein Baum entspringt, dessen Zweige sich der ovalen Form einer Mandorla anpassen und als kostbarste Frucht Christus darstellen, der von der imago Dei überhöht ist. Ihm zur Seite sind die Himmelleuchten, Sonne und Mond, sowie die Quellnymphen mit den Symbolen der Evangelisten. War die Vierzahl immer schon der Ausdruck der Universalität gewesen, so wird hier das kosmische Prinzip der Zahl Vier durch die Evangelisten christianisiert bzw. dazu verwendet, die Universalität Christi zu unterstreichen.

In Spalte 132 ist die Erwähnung von St. Peter in Rom als Belegbeispiel für den vorhergehenden Satz „mit dem Kantharus im Westen“ insofern etwas unglücklich, da sich bei Alt-Sankt-Peter in Rom das Atrium mit dem Kantharus vor dem nach Osten orientierten Eingang, folglich im Osten befunden hat. Dankbar hätten es sicherlich viele Benützer begrüßt, wären unter dem Buchstaben C wenigstens einige Brunnenheilige namentlich angeführt worden, anstatt sie erst im Register des 6. Bandes suchen zu müssen.

In der Literaturangabe zu dem Untertitel „Christus — Engel“ (Spalte 399) wird auch *J. Barbel*, *Christus Angelos = Theophaneia 3* (1941) angeführt. Die Autorin hat es vermutlich nicht gewagt, in diesem Zusammenhang auf die Holztüre von Santa Sabina in Rom hinzuweisen, und zwar auf jenes Tableau, auf dem die Akklamation des Königs unter Beisein eines Engels erfolgt. Zwei Strömungen scheinen sich hier zu begegnen. Ambrosiaster in seiner Qu. 35: „Dei enim imaginem habet Rex“ und Christus als „imago Dei“, der nach der „Himmelfahrt des Isaias“, 63,9 die Deutung erfährt: „Christus ist Engel als Bote des Vaters.“

Abschließend kann man sagen, daß die Beiträge von Bandmann, Braunfels, Schade, Lucchesi Palli als wissenschaftliche Edelsteine im Gesamtbild des ersten Bandes gewertet werden dürfen. Es ist nur zu hoffen, daß die folgenden fünf Bände das halten, was der erste nach Inhalt und Ausstattung anzukündigen scheint.

L. Voelkl

DOROTHEA COENEN: *Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts*. Untersuchungen zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiakonates Xanten unter der klevischen und brandenburgischen Herrschaft (= RST Heft 93). — Münster: Ashendorffsche Verlagsbuchhandlung 1967. XV u. 310 Seiten.

Die großen Linien der Reformationsgeschichte sind uns dank der hingebenden Arbeit vieler bedeutender Reformationshistoriker bekannt, und Forscher aus beiden Kirchen sind sich hierin wie in der Beurteilung der Reformatoren im wesentlichen einig. Die heutige Forschung wird sich daher mehr einer detaillierteren Erforschung der Reformationsgeschichte zuwenden müssen, um die bekannten Linien auszugestalten und zu differenzieren. Zu diesen Aufgaben gehören die Reformationsgeschichte einheitlicher Länderkomplexe und die Erforschung der Konfessionsbildung.

Daher muß man der Verfasserin dankbar sein für diese gut fundierte und gut gegliederte Arbeit, die beiden Aufgaben dient und die Erforschung dieser Fragen wesentlich weiterbringt. Glücklicherweise scheint mir auch der historische und geographische Ort zu sein, an dem die Verfasserin ihre Untersuchungen ansetzt. Allzusehr ist unsere Kenntnis der Reformationsgeschichte bestimmt durch das, was die Theologen und die Obrigkeit dachten, erstrebten, taten und durchsetzten. Wir möchten gar zu gerne wissen, was die taten und dachten, die es im wesentlichen anging, das Volk. Am Niederrhein ermöglichte die irenische Haltung der Herzöge von Kleve eine selbständigere Stellungnahme der Gemeinden zu den religiösen Entwicklungen in der Reformationszeit, die einströmende Flüchtlinge engagierten sich stärker als andere Bevölkerungsgruppen in religiösen Fragen. Gegenüber den brandenburgischen Landesherrn boten die anerkannten Religionsverträge den Konfessionsgruppen einen Rückhalt, der es ihnen ermöglichte, sich energisch zu Wort zu melden. Auch das dargebotene und gut aufgeschlossene Archivmaterial läßt uns Einblicke in das Leben der Gemeinden tun, die in dieser Fülle und Konkretheit sonst selten zu gewinnen sind.

Die konfessionelle Entwicklung des Herzogtums Kleve bewegte sich von der erasmisch gefärbten irenischen Duldung der religiösen Strömungen langsam hin zu stärkerer Steuerung des Kirchenwesens im Sinne der alten Kirche, wobei sich herausstellte, daß die Förderung der *communio sub utraque specie* nicht die auf sie gesetzten Hoffnungen einer Verhinderung des Glaubenswechsels erfüllte. Die evangelische Bewegung ist in der religiös aufgeschlossenen Bevölkerung des Herzogtums Kleve zunächst wenig greifbar. In der Stadt Wesel wird sie sichtbar unter den Anhängern des Laienkelches. Erst als 1540 die *communio sub utraque specie* zu einem speziellen Abendmahlgottesdienstes ausgestaltet wird, beginnt man sich von der alten Kirche abzusetzen, und von da an galt Wesel auswärts als eine Stadt augsbургischen Bekenntnisses. Danach ging der Rat in Wesel auch energisch gegen die Reste

des Katholizismus vor. Da aber sonst eine Steuerung von oben fehlte, zeigte sich bei der evangelischen Bewegung, die nun auch im übrigen Herzogtum sichtbar wird, eine starke Zersplitterung durch die verschiedenen Spielarten der Lutheraner. Diese Zersplitterung erleichterte es auch den aufgenommenen calvinischen Flüchtlingen aus den Niederlanden, immer mehr das Bild der evangelischen Bewegung zu bestimmen. Ihre gut organisierten und zusammengeschlossenen Fremden-gemeinden übten eine große Anziehungskraft auf die übrigen Bürger aus. Diese vergrößerten Fremden-gemeinden schmolzen schließlich mit den evangelischen Stadtgemeinden zusammen.

Nach den Verträgen von 1609 und 1614 übernahmen die Kurfürsten von Brandenburg ein Land, das noch zu 75 % katholisch war. Sie hatten in den Reversalien von 1609 auf das *ius reformandi* verzichtet. Sie hatten sich verpflichtet, die verschiedenen Religionen so, wie sie existierten, anzuerkennen. Während die brandenburgischen Kurfürsten *grundsätzlich* vielleicht noch bereit waren, alle Konfessionsgruppen gerecht und gleich zu behandeln, protegierten sie doch *praktisch* die Reformierten und gingen zuungunsten der Katholiken über Geist und Buchstaben der Verträge von 1609 und 1614 weit hinaus.

Wesentlich schärfer als die Landesherren gingen die nachgesetzten Obrigkeiten und ihre ausführenden Organe, die nun an Stelle von Katholiken größtenteils aus militanten Protestanten bestanden, gegen die Katholiken vor. Im Kampf um die geistliche Jurisdiktion ging es den Kurfürsten darum, die katholische Kirche unter Ausschaltung aller anderen kirchlichen Autoritäten, besonders des Erzbischofs von Köln, zu einer brandenburgischen Staatskirche zu machen. Nach dem Bielefelder Religionsvertrag von 1672 wurde dann eine bescheidene kirchliche Jurisdiktion des Archidiakons von Xanten anerkannt. Neue Spannungen schuf die gegen grundsätzliche Steuerfreiheit übermäßig hohe Besteuerung des katholischen Klerus. Die nun folgenden Konfessionskämpfe, in denen beide Teile sich nichts schuldig blieben, sind nach 1609 bestimmt durch ein umgekehrtes Verhältnis. Die Reformierten erfuhren nun die Protektion des Landesherren, was ihr Selbstbewußtsein steigerte, während die Katholiken, ihrer bisherigen Protektion beraubt, sich kräftig wehren mußten.

Die beiden Kapitel über das Zusammenleben von Pfarrern und Gemeinden und über das Gemeindeleben nach den Visitationsnachrichten bieten ein anschauliches Bild von katholischen Gemeinden unter einer andersgläubigen Obrigkeit, ein Bild, wie man es in dieser Reichhaltigkeit aus dieser Zeit in der Literatur kaum findet. Bezeichnend ist, daß die Gläubigen durchweg ein Gefühl der Mitverantwortung für das Pfarrleben besaßen. Sie meldeten sich selbständig zu Wort und forderten Priester, die sich wirklich um ihre Gemeinden kümmerten. Sie scheuten sich auch nicht, kritisch zu den Predigten ihrer Pfarrer Stellung zu nehmen. Hier belegt die Verfasserin mit guten Beispielen ihre These, daß die klevische Kirche in dem von ihr geschilderten Zeitraum zu einer Seelsorgskirche geworden war, die gelernt hatte, sich auf ihr eigent-

liches Wesen zu besinnen. Den Abschluß bilden sieben Exkurse zu interessanten Einzelfragen.

Diese Übersicht zeigt, daß der Hauptwert der Arbeit darin liegt, daß sie uns einmal den Vorgang der Konfessionsbildung in seiner eigenartigen Form im Herzogtum Kleve vor Augen führt, und zweitens, daß sie uns an Hand des umfangreichen Materials die religiöse Entwicklung der klevischen Kirche, ihre Selbstbehauptung und ihre Wandlung zur Seelsorgskirche vor Augen führt. Das ist der Verfasserin gut gelungen.

Vielleicht hätten die verschiedenen rechtlichen Grundlagen für das kirchliche Leben (1609, 1614, 1647, 1648 und 1672) etwas schärfer herausgearbeitet und in ihrem Verhältnis zueinander charakterisiert werden können, um dieses Ergebnis dann auch miteinzusetzen zur Beurteilung der Konfessionskämpfe und der brandenburgischen Kirchenpolitik im Herzogtum Kleve.

Franz Schrader

„Das persönliche Regiment“ Clemens' VIII.

Zur Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats¹

Von HELMUT JASCHKE

Wenn gewichtige Stimmen dafür eintreten, daß durch das Werk von *Andreas Kraus* der Frage nach dem „Funktionieren“ des päpstlichen Staatssekretariats während der Zeit des Nepotismus Genüge getan ist, so soll dem durch einige Bemerkungen über Clemens VIII. nicht widersprochen werden. Im Gegenteil: Das Urteil von Kraus: Das päpstliche Staatssekretariat war „ein Instrument des absoluten Fürsten, nicht des allen dienenden Staates“², kann nur eine Bekräftigung erfahren. Auch Semmlers Untersuchungen fördern keine wesentlich neuen Ergebnisse zutage. Zwar meint er in der Tatsache zukunftsweisende Bedeutung zu sehen, daß Leo XI. und Paul V. als Leiter des „Staatssekretariats“ einen Fachmann, nicht einen Nepoten bestellten. Aber abgesehen davon, daß Leo XI. nur drei Wochen regierte — und somit zur Bestellung eines Nepoten gar keine Zeit hatte — und Paul V. nach vier Monaten seinen Nepoten Scipio Cafarelli-Borghese ins Amt rief, bleibt zu fragen, ob nicht diese „Lichtblicke“ im „längst nicht entmachteten Nepotismus“³ im Blick auf die spätere, uns heute bekannte Entwicklung als „zukunftsweisend“ interpretiert werden, obwohl sie vielleicht einfach unentbehrliche, praktische, den Bedürfnissen des Augenblicks entwachsene Schritte

¹ Zum Forschungsvorhaben der Görres-Gesellschaft im ganzen: *Andreas Kraus*, Zur Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats: Quellenlage und Methode, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1957 (Köln 1958) 5—16; *ders.*, Das päpstliche Staatssekretariat unter Urban VIII. 1623—1644 (Rom—Freiburg—Wien 1964) = RQS Suppl. 29 (zit.: Kraus) (Bespr. in RQS 62 [1967] 102—111 = *R. Schnitzer*). *Ludwig Hammermayer*, Grundlinien der Entwicklung des päpstlichen Staatssekretariats von Paul V. bis Innozenz X. (1605—1655), in: RQS 55 (1960) 157—202 und Tafeln 14—16.

Josef Semmler, Das päpstliche Staatssekretariat in den Pontifikaten Pauls V. und Gregors XV. 1605—1623 (Rom—Freiburg—Wien 1969) = RQS Suppl. 33 (Forschungen zur Geschichte des Staatssekretariats Bd. II) (zit.: Semmler). Vgl. *Josef Semmler*, Beiträge zur Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats unter Paul V. (1605—1621), in: RQS 54 (1959) 40—80.

² *Kraus*, 275.

³ *Semmler*, 125.

darstellten. Ohne Fachleute ist wohl noch keine Bürokratie ausgekommen.

Damit soll die Würdigung der Einzelarbeiten Semmlers keine Beeinträchtigung erfahren. Es bleibt aber zu fragen, ob die Erforschung des päpstlichen Staatssekretariats nach dem Vorliegen des Krausschen Werkes nicht sinnvollerweise nach dem Ende des Nepotismus fortfahren und wirklich die Geschichte dieser Behörde verfolgen sollte. Es bleibt weiter zu fragen, ob die Erkenntnis der wichtigen Frage, wieweit ein Papst selbst die Politik bestimmte⁴, nicht organischer, ungezwungener und fundierter aus der Beschäftigung des Historikers mit diesem oder jenem Zeitabschnitt herauswächst⁵. Hier sei besonders auf die Editoren der Nuntiaturreporte verwiesen, die nicht umhinkommen, die Fragen des kurialen Geschäftsgangs einzubeziehen; als beste Kenner der Dokumente sind sie aber auch die berufensten Darsteller. Ein besonders deutliches Beispiel scheint uns für das Pontifikat Clemens VIII. die Arbeit von *Zdeněk Kristen* zu sein, der seine Beobachtungen im Umgang mit den Akten für die Edition der „*Epistulae et Acta Nuntiorum Apostolicorum apud Imperatorem*“ in einem Aufsatz im *Bolletino dell' Istituto Storico Cecoslovacco in Roma*, Fasc. I. (Praga 1937) 29—52 niedergelegt hat („Intorno alla partecipazione personale di Clemente VIII. al disbrigo della corrispondenza politica. Contributo alla storia della segreteria di stato pontificia“). Diesen Ausführungen können wir im wesentlichen folgen. Für den Pontifikat Clemens VIII. liegen außerdem folgende Nuntiaturreporte im Druck vor⁶:

Flandern: *Léon van der Essen*, *Correspondance d'Ottavio Mirto Frangipani, Premier Nonce de Flandre (1596—1606)*
Tome I: *Lettres (1596—1598) et Annexes* (Rome 1924)
= *Analecta Vaticano-Belgica*, 2. Série: *Nonciature de Flandre I.*

Armand Louant, *Correspondance d'Ottavio Mirto Frangipani*, Tome II: *Lettres (1597—1598) et Annexes* (Rome 1932)
= *Analecta ... II.*

Armand Louant, *Correspondance d'Ottavio Mirto Frangipani*, Tome III (1): *Introduction général, Lettres 1599—1606*
Tome III (2): *Lettres 1599—1606 et Tables* (Rome 1942)
= *Analecta ... III.*

⁴ Kraus, XX.

⁵ Vgl. *K. Reppen*, *Fabio Chigis Instruktion für den Westfälischen Friedenskongreß*. Ein Beitrag zum kurialen Instruktionswesen im Dreißigjährigen Krieg, in: *RQS* 48 (1953) 79—116 und das Literaturverz. bei *Kraus*, *Das päpstliche S. XII.*

⁶ Die neueste Zusammenstellung der bisher veröffentlichten Nuntiaturreporte findet sich bei *Léon-E. Halkin*, *Les Archives des Nonciatures* (Bruxelles-Rome 1968).

- Frankreich: *Bernard Barbiche*, *Correspondance du Nonce en France Innocenzo del Bufalo, Évêque de Camerino (1601—1604)* (Rome 1964) = *Acta Nuntiaturae Gallicae* 4.
- Kaiser: *Josef Schweizer*, *Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken 1589—1592. Zweite Abteilung: Die Nuntiatur am Kaiserhofe, Bd. III: Die Nuntien in Prag: Alfonso Visconte 1589—1591 und Camillo Caetano 1591—1592* (Paderborn 1919) = *Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. Herausgegeben von der Görres-Gesellschaft, Bd. 18.*
Arnold-Oskar Meyer, *Nuntiaturberichte aus Deutschland, 17. Jahrhundert, nebst ergänzenden Aktenstücken. Iv. Abteilung: Die Prager Nuntiatur des Giovanni Stefano Serra (1603—1606)* (Berlin 1913).
Zdeněk Kristen, *Epistulae et Acta Nuntiorum Apostolicorum apud Imperatorem 1592—1628, Tom. III: Epistulae et Acta Johannis Stephani Ferrerii 1604—1607, Pars. I, Sectio I* (Pragae 1944).
- Polen: *Nicolas Buta*, *I ragguali di Claudio Rangoni, vescovo di Reggio-Emilia e nunzio in Polonia dal 1599—1605. = Diplomatarium Italicum I* (1925).

Indem wir den Inhalt der Akten selbst als wichtige Quelle für unsere Fragestellung postulieren, gehen wir zur Kritik der Methode über, die vornehmlich aus den Vermerken auf den Originalakten Aufschlüsse über die Entstehung des Dokuments erwartet. Der Entdeckung von Schreiberhänden und Bemerkungen — die jedoch meist unleserlich sind — gilt ihre erste Sorge. Dabei wird aber offensichtlich nicht beachtet, daß aus der Tatsache, daß sich auf einem Dispacco keine Bemerkungen, sei es von der Hand des Papstes, sei es der des Kardinalstaatssekretärs (bzw. Nepoten), finden, nicht geschlossen werden darf und kann, daß der Inhalt des Schreibens dem Papst nicht mitgeteilt wurde und folglich auch eine Mitbeteiligung desselben an der Abfassung der Antwort auszuschließen sei. Für Clemens VIII. muß vielmehr, wie Kristen überzeugend nachweist, aus dem Fehlen von Bemerkungen eine besonders *intensive* Anteilnahme an den Staatsgeschäften erschlossen werden. Wenn der Papst sich der Lektüre der Berichte selbst unterzieht, dann kann das auch bedeuten, daß das für ihn zeitsparender und weniger mühsam ist als die Vorträge der Nepoten oder Sekretäre.

Fragen wir nun, wie sich das „Büro“ Clemens' VIII. im Laufe des Pontifikats darstellt. Die Frage, ob es einen nennenswerten Faktor in den Entscheidungen der päpstlichen Politik darstellt, wird sich so am ehesten beantworten lassen.

I. Vom Regierungsantritt bis zum September 1592

In der Ruolo di famiglia⁷ Clemens VIII. für 1592⁸ finden wir folgende Zusammenstellung der Sekretäre⁹:

Statilis Paulini sec. rio domestico di N. S.

Mons. Vestri sec. rio de Brevi

Il detto per mezzo sec. riato de brevi de Principi

Mons. Bertinoro (Text verdorben: secr. segreto?)

Il sostituto del detto

Mons. Minutio

Il sostituto del d. o

S.re Antonio Boccapadule

M. Mattheo Argenti Sec. rio delle Cifre

M. Lodovico Gallicari sostituto del Boccapadule

Darunter sind die Scrittori de Brevi aufgeführt:

M. Pietro Navarra

M. Marc Antonio della Valle

M. Antonio Ruloffe

M. Giocomo Vacca

Was erhellt sich daraus? Zuerst einmal, daß wir es mit einem „Haussekretariat“, nicht „Staatssekretariat“ zu tun haben. Die uns bis 1597 erhaltenen Ruoli kennen den Titel nicht. Zur Annahme, daß er später eingeführt wurde, besteht kein Grund. Es sind also Sekretäre des absoluten Souveräns (Nostro Signore) genannt, denen die Erledigung der laufenden Geschäfte oblag. Fraglich ist, welche Einflußnahme ihnen möglicherweise eingeräumt werden muß. Paulini Statilis (auch Paolino Statilio oder Paulini Statilis genannt) erscheint in einer im Fondo Borghese des Vatikanischen Archivs (AV) befindlichen Zusammenstellung¹⁰ als Sekretär Clemens' VIII., ein Breve vom Juli 1592 nennt ihn „Secretario Nostro intimo et libellorum supplicum sive Memorialium Relatori“¹¹, als „secr. di N. S.“ wird er in den Ruoli ab Oktober 1593 geführt, während er ab Ruolo 133 (Juli 1595) ohne jeden Titel erscheint. Der Einfluß dieses Mannes ist nicht aktenkundig. Wir können schließen, daß er seit der Betrauung der beiden Nepoten (September 1592) mit den Staatsgeschäften zurückging. Statilis Paulini starb 1596 (August?)¹².

Hatte Statilis den secretario domestico Innozenz IX., Giovanni Francesco Zagordi¹³ abgelöst, so sind alle folgenden Personen aus dem Pontifikat Innozenz IX. von Clemens VIII. übernommen. Sie bildeten

⁷ Vgl. zu den Ruoli: *Th. R. v. Sickel*, Ein Ruolo di famiglia des Papstes Pius IV., in: *MIÖG* 14 (1893) 537—588.

⁸ Ruolo Clemens VIII. n. 109, Vatikanische Bibliothek (BV).

⁹ Sie erscheinen unter denen, die volle Verpflegung („elemosina a tutto vitto“) erhielten: Ruolo n. 109, f. 5. ¹⁰ Fondo Borghese II 515, f. 40 (AV).

¹¹ Sec. Brev. 193, f. 179 (AV); vgl. *Pastor* X, 41, A. 2, wo er als „secretario de memoriali“ bezeichnet ist. ¹² Ruolo 137, f. 2'.

¹³ Ruolo 108 (Innozenz IX.), f. 3.

somit eine gewisse eingearbeitete „Mannschaft“, auf die sich Clemens VIII. verlassen konnte, wenn er ihr die routinemäßige Erledigung laufender Geschäfte anvertraute. Daß Clemens die Kontinuität auch sonst schätzte, zeigt etwa ein Brief Minuccis an den Kölner Nuntius Frangipani vom 8. Februar 1592: Der Papst zeigt sich von Ihrer Arbeit befriedigt, „et della prudenza sua hat ordinato ch'ella debba continuare nella sua presente carica con quella sollicitudine et fede che da lei s'aspetta, et ch'i presenti tempi travagliatissimi richiedono“¹⁴.

Minutio Minucci, Erzbischof von Zara, dessen literarischer Nachlaß sich im Deutschen Historischen Institut in Rom befindet, zog sich 1596 in die Bistumsarbeit zurück, da er die Rolle eines Handlungers offenbar nicht weiterspielen wollte¹⁵.

Der Bischof von Bertinoro, Gian Andrea Caligari, diente schon unter Sixtus V.¹⁶ und wurde dann als brauchbarer Fachmann von den folgenden Päpsten übernommen. In der Ruolo 119 ist er als Sekretär gestrichen (März 1593). Er war das eigentlich ausführende Organ Clemens' VIII. bis zur Berufung der beiden Nepoten¹⁷.

Wie aus einem Schreiben Minuccis vom 2. November 1591 hervorgeht, hatte Innozenz IX. „per maggiore facilità et meglio governo de negotii“ die Aufgaben seines Büros geteilt. Caligari sollte die Frankreich und Polen, Zagordi Italien und Spanien und Minucci Deutschland betreffende Angelegenheiten erledigen¹⁸. Daraus eine Dreiteilung des „Staatssekretariats“ zu folgern, dürfte allerdings verfehlt sein. Auch Innozenz IX. behielt sich das letzte Wort vor bzw. ließ sich alle wichtigeren Angelegenheiten vortragen¹⁹. Daß auch Innozenz

¹⁴ Minucci-Nachlaß (Minucciana: M. S.) 1 (Lettere), f. 256.

¹⁵ Seine für 1592 erhaltene Korrespondenz zeigt eine starke Abhängigkeit von den Weisungen der Päpste Innozenz IX. (vgl. Anm. 19) und Clemens VIII.: M. S. I, f. 258': „ho da rispondere d'ordine di S. S. tà.“; f. 261: „N. S. ha veduto“; f. 263: „la lettera di V. S. R. ma ... representata a N. S.“; f. 263': „L-altre cose ... sono state riferite à S. a B.“; u. a.

In Ruolo 136 (1. Mai 1596) taucht Minucci zum letztenmal unter den Sekretären auf. Biographische Mitteilungen über Minucci bei *Joseph Hansen*, Nuntiaturberichte aus Deutschland 1572—1585, I, Der Kampf um Köln 1576—1584 (Berlin 1892) 737 ff. ¹⁶ Fondo Borghese II 515, f. 25.

¹⁷ Belege bei *Kristen*, a. a. O. 33 f. Biographisches bei *Robert Reichenberger*, Die Nuntiatur am Kaiserhof I (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte X.) (Paderborn 1905) 432 f.

¹⁸ M. S. I, f. 242—242': „Ha ance S. S. tà per maggiore facilità et miglior governo de negotii diviso il carico della segretaria, havendo a Mons. di Bertinoro assegnata la Francia, et la Polonia (f. 242') a Mons. Zagordi suo seg. rio vecchio l'Italia et la Spagna, et a me la Germania ...“ Richten Sie alle Ihre Briefe an Seine Heiligkeit, „delle di lui espresse commissioni derivano tutte le sudette cose.“ Vgl. *Hansen*, Der Kampf um Köln, 740 (Anm. 7), der als Datum den 1. Nov. hat. Dazu auch *Kristen*, a. a. O. 33.

¹⁹ M. S. I, f. 244—245': „N. S. ha veduto la letterea di V. S. Ill. ma“ f. 247: „Il tempo non ha servito che io potessi riferire a M. S. questo particolare ...“

vorhatte, seinen Nepoten Giovanni Antonio Fachinetti zum Kardinal-Sekretär zu machen, bezeugt Mattheo Argenti in seinen Erinnerungen²⁰. Argenti selbst²¹, der den ganzen Pontifikat Clemens' VIII. im Dienst miterlebte, ist ein wichtiger Zeuge dafür, wie Clemens stets genaue Anweisungen für die Erledigung eines Geschäftes gab²².

Antonio Boccapadule war Sekretär der lateinischen Breven²³ bis zu seinem Tod im November 1593²⁴. Danach ging dieses Amt in die Hände des berühmten Silvio Antoniano²⁵ über. Der eigentliche Brevensekretär war Vestrius Barbianus, der dieses Amt auch während des ganzen Pontifikats Clemens' VIII. innehatte.

Die Brevenbände für die Zeit Clemens' VIII.²⁶ lassen deutlich erkennen, daß ohne Zustimmung des Papstes („Sanct^{mus} D^{nus} N. annuit“ oder „benigne annuit“) kein Breve expediert wurde. Aufschlußreicher ist jedoch ein in der Minucciana erhaltener Band, der fast nur autographe Brevenminuten Clemens' VIII. aus dem Jahre 1599 enthält²⁷. Der recht umfangreiche Band (ohne Seitenzahlen) gibt ein sprechendes Zeugnis von dem Arbeitspensum des Papstes und paßt nur schwer zu dem etwa von Baumgarten gezeichneten Bild des kranken, religiös überspannten Mannes²⁸. Die Bedeutung, die offenbar den Breven zukam²⁹, wirft ein bezeichnendes Licht auf das persönliche Regiment des Papstes: Ist doch das Breve die Form, in der der oberste Herr des Kirchenstaates und der Kirche seinem gnädigen Willen den sprechendsten Ausdruck verleiht.

²⁰ Chigiana M II 55, f. 1 (BV); s. *Kristen*, a. a. O. 35.

²¹ Dazu A. Meister, *Die Geheimschrift im Dienste der Päpstlichen Kurie, Von ihren Anfängen bis zum Ende des XVI. Jahrhunderts* (Paderborn 1906).

²² Chigiana M II, 48; *Kristen*, a. a. O. 35.

²³ Lateinisch abgefaßte Papstbriefe, im Gegensatz zu den meist Gnaden-suche betreffenden. Vgl. *Pastor* XI, 31.

²⁴ Ruolo 124, f. 3; vgl. *Kristen*, a. a. O. 34.

²⁵ *Pastor* XI, 30—31 (Literatur).

²⁶ Sec. Brev. Vol 188 ff. (AV).

²⁷ M. S. 44: „Sylvii Cardinalis Antoniani Segretarii Apostolici Brevia nomine Clementis PP VIII. Scripta autographa anno 1599.“

²⁸ P. M. Baumgarten, *Neue Kunde von alten Bibeln* (Krumbach 1922) 13 ff.

²⁹ Nur die Schreiber der Breven haben „volle Verpflegung“ genossen und sind namentlich (unter den Sekretären) aufgeführt.

In diesem Zusammenhang kann angemerkt werden, daß die Methode, aus Aktenvermerken Rückschlüsse auf die Einflußnahme bestimmter Personen zu ziehen, für das Brevensekretariat weit erfolversprechender ist als für das „Staatssekretariat“. In den seit Clemens VIII. fast sprunghaft anwachsenden Brevenbänden finden sich größtenteils den Brevenkonzepten die Suppliken beigeheftet, deren Rückseite meist genaue Auskunft über den Weg derselben, vom Eintreffen bis zur Abfassung des Breve, geben. Für die Frage nach den Beziehungen der einzelnen kurialen Behörden zueinander, der Einflußnahme gewisser Personen auf Entscheidungen des Papstes (allerdings weniger direkt „politischer“) haben wir in den Brevenbänden eine wertvolle Quelle.

II. Vom September 1592 bis 1597

Obwohl Clemens VIII. als Kardinal den Nepotismus scharf getadelt hatte³⁰, berief er mit gleichlautenden Ernennungsbreven vom 18. September 1592³¹ die beiden Nepoten Pietro Aldobrandini und Cinzio Passeri zur Erledigung der laufenden weltlichen Geschäfte. Wie das Breve im einzelnen aufführt, wird ihnen nicht nur die Oberaufsicht über alle päpstlichen Nuntien, Legaten und Vizelegaten und die Erledigung des laufenden Briefwechsels mit diesen anvertraut, sondern ihnen unterstand auch die gesamte Verwaltung des Kirchenstaates mit Einschluß der Gerichtsbarkeit, so daß auch alle dort tätigen Beamten an die Nepoten rekurrieren mußten³².

Der Papst begründet diese weitgehende Übertragung von Befugnissen mit der Fülle der ihm „propter pastoralis officii“ zufallenden Aufgaben, denen er sich nicht mit der nötigen Sorgfalt widmen könne, da er durch die vielen Geschäfte gehindert sei, die sich auf die Weltkirche, die Stadt Rom und den übrigen Kirchenstaat bezögen³³.

Man könnte vermuten, daß der Papst sich fortan tatsächlich auf seine aus dem Hirtenamt erfließenden Aufgaben beschränkt hätte und die Nepoten die Staatsgeschäfte völlig selbständig und unabhängig erledigt hätten. Tatsächlich wurden ja die Briefe in der folgenden Zeit an die Nepoten adressiert³⁴. Dabei hatte Cinzio Passeri die Länder Reich, Polen und Italien, Pietro Spanien, Frankreich, Savoyen und den Kirchenstaat zugeteilt bekommen³⁵.

Aber der Schluß, daß fortan der Papst den Nepoten sein absolutes Vertrauen schenkte, wäre verfrüht. Kristen hält die Ansicht von Hinojosa³⁶ für korrigierungsbedürftig, daß Clemens VIII. nur unter Bertinoros Leitung des Büros sein eigener „Staatssekretär“ gewesen sei, dann aber Cinzio völlig vertraut habe³⁷. Er vermag das in seinem Aufsatz überzeugend nachzuweisen. Daß der Papst nicht gewillt war, die Geschäfte aus der Hand zu geben, erhellt sich jedoch bereits aus der Tatsache, daß das gleiche Breve vom gleichen Tag mit denselben Vollmachten an beide Nepoten ausgestellt und in demselben von einer Länderaufteilung keine Rede ist.

Weiter betont der Text des Breve, daß die Briefe der Nuntien und Legaten „consilio nobiscum communicato“ zu beantworten seien³⁸, daß alle Angelegenheiten „nobiscum consilio et particulari nostra iussioni precedente fiant“³⁹. Damit hat sich der Papst die Kontrolle über alle

³⁰ *Pastor* XI, 35.³¹ *Sec. Brev.* 195, f. 186—188.³² *A. a. O.* 186—187.³³ *A. a. O.* 186: „Cum multis gravibus curis, quae propter pastoralis officii debitu nobis incumbunt ...“ — Es bleibe hier dahingestellt, inwieweit das Breve ein Formular darstellt, das für die Zeit des Nepotismus überhaupt charakteristisch ist.³⁴ Nuntiaturberichte (vgl. S. 2—3) passim.³⁵ *Kristen*, *a. a. O.* 36; *Pastor* XI, 37.³⁶ *Hinojosa R. de*, *Los despachos de la diplomacia pontificia en España I* (Madrid 1896).³⁷ *Kristen*, *a. a. O.* 30.³⁸ *Sec. Brev.* 195, f. 186.³⁹ *Ebd.* f. 187.

ihm wichtig erscheinenden Dinge vorbehalten. Die umfänglichen Vollmachten sind so gleichzeitig begrenzt. Die Nuntiaturberichte zeigen denn auch, daß die Nepoten in ihren Antworten an die Nuntien größtenteils die Meinung und den Willen des Papstes wiedergeben⁴⁰.

Welche Rolle müssen wir jedoch den Sekretären zuweisen, die den beiden Nepoten assistierten? Das Ernennungsbreve hatte völlige Freiheit in der Wahl der Helfer gelassen⁴¹. So finden wir anfangs Minucci bei Cinzio und Caligari bei Pietro im Amt⁴². Beide waren jedoch froh, als sie eine selbständigere Stellung erreichen konnten⁴³. An Caligaris Stelle trat schon im November 1592 Gianbattista Canobio⁴⁴. Nach seinem Tod⁴⁵ (1596) trat Erminio Valenti in die Dienste von Pietro Aldobrandini⁴⁶. Eine nicht völlig festzulegende Rolle hat außerdem Giacomo Senesio innegehabt, der ab Dezember 1592 den Sostituten Bertinoros ersetzte⁴⁷.

An die Stelle Minuccis trat 1596 Lanfranco Margotti in den Dienst von Cinzio⁴⁸. Diese Sekretäre standen aber in „vollständiger Abhängigkeit“⁴⁹ von den Nepoten, wie der Untergebene zum Patron. Jeder der beiden Nepoten hatte ja nicht nur ein eigenes Büro, sondern seinen eigenen „Hofstaat“, in dem unter vielen anderen Künsten auch die des Briefschreibens gepflegt wurde, die den Privatsekretären der Nepoten oblag. Angelo Ingegneri, der als ein solcher Sekretär bei Cinzio tätig war, schrieb neben anderen Werken⁵⁰ drei Bücher „über den guten Sekretär“⁵¹ — denen er, allerdings erst 1613, eines über den „vollkommenen Sekretär“ folgen ließ⁵² — und widmete es „All' Illustr. mo et

⁴⁰ *Kristen*, a. a. O. 40: „Le riposte nel maggior numero dei casi interpretano veramente la volontà ò l'opinione del Pontefice.“ ⁴¹ *Sec. Brev.* 195, f. 187.

⁴² *Pastor XI*, 41; *Kristen*, a. a. O. 36. ⁴³ *Pastor XI*, 41.

⁴⁴ *Ruolo* 111 (Februar 1592—93), f. 3. Vorher war Canobio unter „Senori Diversi“ aufgeführt, also schon am päpstlichen Hof.

⁴⁵ Nach dem 1. Mai 1596 (*Ruolo* 136, f. 2').

⁴⁶ *Kurzbiographie* bei *Semmler*, 122 f.; vgl. auch *Pastor XI*, 41 und *Kristen*, a. a. O. 36. In den *Ruolos* erscheint der ab 1. April 1597 (*Ruolo* 140, f. 3'), in *Ruolo* 141 (Juni 1597) erscheint er als „secr.o dell' Ill. mo Aldobrandini“ (f. 2'). Vgl. auch *Fondo Borgese II* 515, f. 40.

⁴⁷ *Ruolo* 111 (Februar 1592—93), f. 3 (Vermerk: 10. Dez.). In den folgenden *Ruoli* erscheint er abwechselnd als „Sekretär“, dann unter Francesco Orselli, einem Sekretär Pietros, als „in luogo del Sost. detto“, bis zu dessen Tod im November 1594. (*Ruolo* 123 [Okt. 1593]).

⁴⁸ In den *Ruoli* erscheint er erst im November 1597 (*Ruolo* 143, f. 3'); *Kurzbiographie* bei *Semmler*, 119 f. ⁴⁹ *Pastor XI*, 41.

⁵⁰ *Per la feleciss. e desiderat. me assunzione al pontificato del sanctiss. me e beatiss. me padre e Sig. N. Papa Clemente Ottava* (Roma 1592). — *Danza di Venere, pastorale di Angelo Ingegneri* (Vicenza 1584). — *Della poesia rappresentativa e del modo di rappresentare le favole sceniche* (Ferrara 1598). — *Fisionomia naturale* (Napoli 1606). — *Contra l'alchemia e gli alchimisti* (Roma 1594). ⁵¹ *Del buon segretario libri tre* (Roma 1594).

⁵² *Il perfetto segretario* ... (Milano 1613).

Rever. mo suo *Padrone*, il Signore Cinthio Aldobrandini, Cardinal di S. Giorgio“⁵³. Kristen meint, eine Prüfungszeit der beiden Nepoten bis zur Erhebung ins Kardinalat (September 1593) feststellen zu können, in der Clemens VIII. die Politik so weit vorzeichnete, daß die Nepoten sozusagen in vorgezeichneten Bahnen ohne allzu große Beaufsichtigung fortfahren könnten⁵⁴. Danach habe der den Nepoten eine unabhängigere Stellung anvertraut, es aber nicht unterlassen, persönlich in die Geschäfte einzugreifen⁵⁵. Eine solche scharfe Unterscheidung müßte aber vielleicht doch auf breiterer Quellengrundlage, als Kristen sie benutzt hat⁵⁶, erhärtet werden.

Soviel kann Kristen aber aus den Nuntiaturberichten mit Recht schließen: daß sich der Papst regelmäßig von den Nepoten berichten ließ, und so die Politik durchaus in der Hand hatte, auch wenn bis zum Jahre 1597 handschriftliche Vermerke des Papstes auf den Briefen sich nicht finden lassen⁵⁷.

III. Von 1597 bis zum Ende des Pontifikats

Bevor auf die persönliche Beteiligung Clemens' VIII. an den Staatsgeschäften in der Zeit ab 1597 eingegangen wird, muß vorher noch ein Blick auf die Nepoten geworfen werden:

Man erwartete am päpstlichen Hof, daß Cinzio sich als der ältere in den Vordergrund spielen würde, und der Papst schien am Anfang tatsächlich auch mehr auf ihn zu halten als auf Pietro⁵⁸. Aber bald wurde deutlich, daß Pietro ihm beim Papst den Rang abgelaufen hatte. Den Grund dafür sah schon Pastor in den verschiedenen Charakteren der beiden Nepoten⁵⁹. Kristen folgt ihm darin, wenn er formuliert:

„Cinzio più duro et più aspro, mentre Pietro con la sua forbitezza e gentilezza sapeva guadagnarsi la popolarità e la devozione dei servitori; Cinzio era per natura lento, mentre Pietro con la grande sveltezza e laboriosità superava l'inesperienza della gioventù e più facilmente disbrigava l'agenda largamente estesa. Pietro fu, si può dire, diplomatico nato, qualità che a Cinzio, benchè necessaria nella sua

⁵³ Seit der Erhebung zum Kardinal wurde Cinzio in den Briefen an ihn mit „Card. di S. Giorgio“ angeredet.

⁵⁴ Kristen, a. a. O. 37: „Durante quel tempo Clemente VIII. prendeva attiva parte al disbrigo degli affari. Lo provano tanto le lettere di tutti e due i nepoti scritte ai nunzii, come pure la consegna dei decifrati al Papa; vediamo che allora anche parecchie minute delle cifre furono scritte di mano propria del Pontefice, come l'attestano le note ascritte alle singole iscrizioni nei registri, e che perfino i dispacci dei nunzii furono in quel tempore indirizzati spesso direttamente al Papa. Certamente l'intenzione di Clemente VIII. era d'imprimere alla politica estera il proprio carattere, affinché poi i nipoti potessero continuare sicuramente sulle orme tracciate.“ ⁵⁵ Kristen, a. a. O. 39.

⁵⁶ Er stützt sich vor allem auf *Van der Essen*, *Correspondance* (s. S. 2).

⁵⁷ Kristen, a. a. O. 39.

⁵⁸ Pastor XI, 38.

⁵⁹ Pastor XI, 38—40.

posizione, mancava.“⁶⁰ Der ältere und erfahrenere Cinzio mußte also dem diplomatischeren, biegsameren Pietro weichen. Pastor sieht schon 1594 das Übergewicht Pietros gegen Cinzio entschieden⁶¹, und Kristen mißt dem Zeitpunkt der diplomatischen Mission Pietros nach Frankreich⁶² entscheidende Bedeutung zu. Schon vorher hatte Pietro während einer sechsmonatlichen Abwesenheit Cinzios von Rom⁶³ die ganze Arbeit des Büros alleine meistern müssen. Aber nach seiner Mission, so urteilt Kristen, war Pietro „il vero rappresentante della politica curiale Aldobrandina“⁶⁴. Deutlichen Ausdruck fand diese Tatsache darin, daß Pietro veranlaßte, daß die Nuntien, die zum Gebiet Cinzios gehörten, an ihn eine Kopie jedes Schreibens (an Cinzio) zu liefern hätten, so daß diese also mit doppeltem Briefwechsel belastet waren⁶⁵. Mögen so die beiden Privatbüros⁶⁶ der Nepoten, die als Expeditionsstellen der päpstlichen Weisungen fungierten⁶⁷, weiter nebeneinander bestanden haben, so kann nicht übersehen werden, daß spätestens ab 1600 Pietro Aldobrandini in engster Anlehnung an den Papst, ja als geschätztes ausführendes Organ die Staatsangelegenheiten bzw. die Politik der „Casa Aldobrandini“⁶⁸ besorgte. Diese ab 1600 durch die doppelte Berichterstattung der Nuntien besonders deutlich zutage tretende Zentralisierung kam nicht über Nacht, sondern war das Ergebnis eines Prozesses, genauer: eines Kampfes zwischen den beiden Nepoten um die Gunst des Papstes, den Pietro siegreich beendete. Eine solche Entwicklung war aber nur möglich, weil der Papst selbst die Richtlinien der Politik bestimmte, und zwar auf eben die persönliche Weise, die von denen, die zu Einfluß und Ansehen gelangen wollen, die Übereinstimmung mit den Ansichten des Herrschers wesentlich voraussetzt⁶⁹.

⁶⁰ Kristen, a. a. O. 37.

⁶¹ Pastor XI, 40.

⁶² Kristen, a. a. O. 38; vgl. den instruktiven Text des Breve an Heinrich IV. bei Pastor XI, 174, A. 2 (Wiederabdruck bei Kristen, a. a. O. 38, A. 37): „Eum enim mittimus, qui unus nobis et sanguine coniunctissimus et amore carissimus et in omni officii munere nobis supra quam dici potest est necessarius, sed Dei honorem et publicam causam quibusvis nostris et familiae nostrae commodis et privatis rationibus, quamquam non sine multo sensu, tamen libenter anteferebam duximus.“

⁶³ Kristen, ebd.

⁶⁴ Kristen, ebd.

⁶⁵ „per essere anche in seguito informato di tutto, si faceva inviare anche dai nunzii della sfera di San Giorgio duplicati dei loro dispacci ufficiali“ (Kristen, a. a. O. 38—39).

⁶⁶ Vgl. etwa den Nuntiatursbericht aus Savoiem vom 28. Dez. 1597, wo ausdrücklich von der „Segretaria“ des Sig. Card. Aldobrandino die Rede ist (Segr. Stato Savoia 34, f. 858 [AV]).

⁶⁷ „aspettando dal Secretario dell' Ill. mo S. Card. San Giogio le breve con la lettera di Sua S. tà . . .“ (Segr. Stato Firenze 14, f. 112; Nuntiatursbericht vom 3. Sept. 1598).

⁶⁸ „dice che è troppo obbligato alla Casa Aldobrandina . . .“ (Nuntiatursbericht aus Florenz vom 15. Dez. 1598; Segr. Stato Firenze 14, f. 154).

⁶⁹ Kristen stellt fest, daß sich Pietro mit dem Papst besonders im antispanischen Affekt getroffen habe (a. a. O. 38).

Ab 1597 scheint Clemens VIII. den ausführlichen Vortrag durch Sekretäre und Nepoten (bzw. den Nepoten) selbst immer mehr durch persönliche Durchsicht der wichtigeren Akten ersetzt zu haben. Von nun an erscheinen nämlich auf den Originalen der Dispacci die note marginale des Papstes⁷⁰. Die schwache, lockere Hand ist oft kaum mehr lesbar. Das Lob für die Nuntien scheint den Tadel zu überwiegen.

Kristen ergänzt das Bild mit dem Blick auf die wichtigen Cifrenminuten. Einen erheblichen Prozentsatz von ihnen hat Clemens VIII. selbst verfaßt⁷¹. Die große Zahl von Briefen aus der Feder des Papstes selbst rundet das Bild ab⁷².

Mit den vorliegenden Bemerkungen ist die Frage nach der Machtverteilung an der päpstlichen Kurie zur Zeit des Nepotismus keineswegs eliminiert, geschweige denn gelöst. Auch Clemens VIII. hatte natürlich, wie jeder absolute Monarch, seine mehr oder weniger geheimen Ratgeber. Der Einfluß des Jesuitenpaters Toledo etwa wird bereits darin deutlich, daß an ihn viele Suppliken gerichtet waren, damit er sie dem Papst vortrage⁷³. In seiner vorsichtigen und gewissenhaften Art unterließ es Clemens wohl auch selten, die Kardinale und Kongregationen wenigstens formell in einer Angelegenheit zu konsultieren, für die jene zuständig waren⁷⁴. Scharfe Beobachter am päpstlichen Hof haben in Einzelheiten ein Bild von den wichtigsten Agenten der kurialen Diplomatie hinterlassen, dessen Genauigkeit von den Ausführungen Kristens in helles Licht gerückt wird⁷⁵. Ihre Glaubwürdigkeit leichtfertig in Zweifel zu ziehen, ist danach nicht mehr möglich.

Einer rein behördengeschichtlichen Untersuchung scheinen jedoch in der Zeit des Nepotismus, also solange es noch gar kein eigentliches Staatssekretariat geben konnte, deutliche Grenzen gesetzt. Das allzu komplexe Bild könnte, vor allem im Vorausblick auf die heute vor uns

⁷⁰ Dazu mit ausführlichen Quellenbelegen: *Kristen*, a. a. O. 40 ff.

⁷¹ *Kristen*, a. a. O. 46.

⁷² *Kristen*, a. a. O. 47.

⁷³ Secr. Brev. 193, f. 287; 195, f. 18; 203, f. 350; 205, f. 75; 208, f. 196'; 210, f. 53'; 212, f. 105, 146 und 184; 213, f. 81'; 217, f. 222; 219, f. 51 und 74; 220, f. 209; 221, f. 60; 222, f. 121; 223, f. 148; 227, f. 2, 154', 354, 356; usw. in den folgenden Bänden. Zu Toledo vgl. *Pastor* XI, 35 und Register. Im päpstlichen Haushalt wurde Toledo bis November 1593 unter den „Diversi Senori“ geführt (vgl. etwa Ruolo 109, f. 3'), dann an der Spitze unter „Parenti“ hinter Gio Francesco Aldobrandino (Ruolo 124, f. 2). Er starb im August 1596 (Ruolo 157, f. 2).

⁷⁴ Das zeigen besonders die Brevenbände deutlich, Vgl. auch *Pastor* XI, 34.

⁷⁵ *Kristen* zitiert *E. Albèri*, *Relazioni degli ambasciatori Veneti al Senato durante il secolo deimosesto*, Ser. II, Vol IV (Firenze 1857) 455: „vuole (Clemens VIII) non pure aver parte in tutte le cose grandi del governo dei suoi stati, degli affari del mondo e di quello che spetta alla sua corte, ma questo vuole che tutte passino per le sue mani, nè vien fatta spedizione che non sia veduta, comandata e sottoscritta da Sua S. tà, facendo l-istesso nelle cose di manco rilievo, come di suppliche e memoriali, ch'è una cosa infinita, perchè tutto vuol sapere, tutto leggere e tutto ordinare“ (*Kristen*, a. a. O. 29).

liegenden geschichtlichen Resultate, zu „planmäßig“ ausfallen⁷⁶. Diese Einschränkung gilt allerdings nur dann, wenn man über eine rein hilfswissenschaftlich-statistische Betrachtungsweise⁷⁷ zu geschichtlicher Erkenntnis vordringen will, die weiß, daß oft das Wesentliche ins Geheimnis aufgehoben und nicht aktenkundig geworden ist.

⁷⁶ Vgl. Semmler, 124.

⁷⁷ Deren Nützlichkeit über allen Zweifel erhaben ist!

Die Severins-Vita als Quelle für das gottesdienstliche Leben in Norikum während des 5. Jh.

Von KLAUS GAMBER

Durch die Völkerwanderung ging für die Mittelmeer-Welt eine lange Periode des Friedens zu Ende. Die „pax romana“ hatte den meisten Gebieten des Imperium Romanum mehrere Jahrhunderte hindurch Ruhe und Sicherheit gewährt. Nur an den Grenzen fanden immer wieder Gefechte statt. Als der Westgote Alerich in der Nacht zum 24. August des Jahres 410, 1163 Jahre nach der Gründung Roms, in die Ewige Stadt einzog, ging ein Schrei des Entsetzens durch das Reich. Drei Tage plünderten die Barbaren, zogen dann aber wieder ab.

Überfälle, Plünderungen und Gewalttätigkeiten aller Art waren in der 2. Hälfte des 5. Jh. in den nördlichen Grenzprovinzen, vor allem in Noricum Ripense, dem heutigen Ober- und Niederösterreich, sowie in Raetia secunda, dem heutigen Südbayern, an der Tagesordnung. Sie erfolgten durch die jenseits der Donau wohnenden Germanenstämme, die Rugier, Heruler, Thüringer und Alemannen. Es ist erschütternd zu lesen, wie sehr die römische und romanisierte keltische Bevölkerung der genannten Gebiete unter diesen ständigen Überfällen zu leiden hatte.

Wir sind darüber eingehend unterrichtet durch die Lebensbeschreibung des hl. Severin. Sie ist als „Commemoratorium“ (Gedenkschrift) von Eugippius verfaßt¹, der sehr wahrscheinlich aus Norikum stammte und zum Schülerkreis Severins gehört hat². Er starb als Abt des Klosters Lucullanum bei Neapel, wohin die Gebeine des Heiligen gebracht worden waren.

Der Mönch Severin war um das Jahr 455 nach Norikum gekommen, und zwar nicht als Glaubensbote, da diese Provinz damals schon weitgehend christianisiert war³, sondern als Helfer in den Bedrängnissen und der Not der damaligen unruhigen Zeit. Vor seiner ehrfurchtgie-

¹ Herausgegeben von R. Noll, Eugippius. Das Leben des heiligen Severin (= Schriften und Quellen der Alten Welt 11 [Berlin 1963]). Hier S. 36–38 weitere Ausgaben des „Commemoratorium“ sowie umfangreiche Literatur.

² Dagegen meint E. Vetter, daß Eugippius „als Halbwüchsiger in Neapel“ war; vgl. Noll, Eugippius a. a. O. 34, Anm. 2; dazu S. 13.

³ Vgl. R. Noll, Frühes Christentum in Österreich von den Anfängen bis um 600 nach Chr. (Wien 1954).

tenden Patriarchengestalt wurden selbst Barbarenkönige unsicher, sein Seherblick bewahrte die Einwohner immer wieder vor drohendem Unheil, weil sie noch rechtzeitig gewarnt werden konnten, sein rastloses soziales Wirken verschaffte ihnen in Notzeiten Nahrung und Kleidung. Persönlich bedürfnislos und streng gegen sich selbst, hat Severin dennoch den Blick für die leiblichen Bedürfnisse und irdischen Nöte seiner Mitmenschen nicht vergessen, wenn ihm auch als Mönch vor allem deren Seelenheil am Herzen lag⁴.

I.

Nach diesen Vorbemerkungen nun zu unserem eigentlichen Thema, nämlich das gottesdienstliche Leben in Norikum während des 5. Jh., wie es durch die Severins-Vita erkennbar ist⁵. Wir beginnen mit den kirchlichen Verhältnissen. Staatliche und kirchliche Metropole Norikums („metropolis Norici“) war damals Tiburnia, auch Teurnia genannt (c. 21, 2), heute St. Peter im Holz, ein kleiner Ort im Tal der Drau unweit von Spittal⁶. Der Bischof („antistes“) der Stadt hieß damals Paulinus. In einem Schreiben an alle Ortschaften seines Gebiets („universa diocesis suae castella“) hat dieser in jenen unruhigen Zeiten auf Anraten Severins zu einem allgemeinen dreitägigen Fasten („triduanum ieiunium“) aufgerufen, um das Unheil, das dem Lande drohte, abzuwenden (c. 25, 2).

In Norikum wurde während des 5. Jh. der neue Bischof vom Klerus und Volk der betreffenden Stadt gewählt. So heißt es von Paulinus, die Bürger hätten ihn gedrängt das hohe Amt anzunehmen („cives ... coegerunt praedictum virum summi sacerdotii suscipere principatum“ c. 21, 2). Auch Severin hätte man gern zum Bischof erhoben („episcopatus ... honorem ut susciperet postulatus“ c. 9, 4); er hat jedoch dieses Amt abgelehnt, um sich ganz dem monastischen Leben und den sozialen Aufgaben widmen zu können. Severin war auch ohne Bischofsitz sowohl das geistige als auch weltliche Haupt Norikums gewesen.

Wir hören in der Vita weiterhin von einem „episcopus“ Mamer-tinus (c. 4, 2), ohne daß dessen Diözese genannt wird (vielleicht Favianis), sowie von Constantius, der „pontifex“ in Lauriacum (c. 30, 1), und Valentinus, der zuerst Bischof in Raetia secunda (mit dem Sitz in Sabiona?), später Abt („abbas“) eines Klosters war (c. 41, 1). Vermutlich

⁴ Vgl. K. Kramert — E. K. Winter, St. Severin. Der Heilige zwischen Ost und West, 2 Bde. (Klosterneuburg 1958/59), sowie die ältere Arbeit von A. Baudrillart, Saint Séverin, Apôtre du Norique (Paris 1908).

⁵ Frühere Arbeiten: R. Tomanek, Die innerkirchlichen Zustände in Norikum nach der Vita Severini des Eugippius, in: Weidenauer Studien 2 (1908) 351 ff.; A. J. Pfiffig, Christliches Leben im norischen Österreich zur Zeit des hl. Severin, in: Unsere Heimat (Wien) 31 (1960) 99 ff.

⁶ Vgl. R. Egger, Teurnia. Die römischen und frühchristlichen Altertümer Oberkärntens (Klagenfurt 1948).

hatten damals weitere Städte in den Donauprovinzen⁷ Bischöfe als Oberhirten. Zu denken wäre an Iuvao, das heutige Salzburg (c. 13, 1), Favianis, heute vermutlich Mauter bei Krems (c. 3, 1), Batavis, das heutige Passau (c. 19, 1) und an Vindobona (Wien) und Regino (Regensburg), zwei von Eugippius nicht erwähnte Städte.

In allen „oppida“ und „castella“ (c. 17, 1) gab es Priester („presbyteri“) und Diakone („diacones“) sowie weitere Kleriker (vgl. c. 1, 2; 2, 3). Unter den letzteren werden erwähnt Subdiakone (vgl. c. 16, 6: „Marci subdiaconi“) und Türhüter, die „ianitor“ (vgl. c. 16, 2: „Materni ianitoris“; c. 16, 4 „cum presbytero et diacono ianitoribusque duobus“), manchmal auch „aedituus“ (vgl. c. 10, 1; 16, 3), „ostiarius“ (vgl. c. 16, 2) und „ecclesiae custos“ (vgl. c. 1, 3) genannt werden. Weitere Kleriker werden — vielleicht nur zufällig — außer einem „cantor ecclesiae“ (24, 1) nicht erwähnt, dagegen einmal eine „virgo consecrata“ (16, 2)⁸. Bei den Kirchen befand sich, wie in Asturis (heute Klosterneuburg), ein „hospitium“ (vgl. 1, 3).

Auf Anregung des hl. Severin entstanden damals überall im Land Klöster. Das älteste und größte („antiquum et omnibus maius monasterium“), das möglicherweise schon vor der Ankunft des Heiligen bestanden hat, befand sich in Favianis (c. 22, 4). In den übrigen Städten handelte es sich jedoch meist nur um kleine Gemeinden mit einigen Mönchen (vgl. c. 22, 2 „cellulam paucis monachis ipse construxerat“ oder c. 19, 1 „more solito“). Die Klöster befanden sich, wie es scheint, regelmäßig außerhalb der Mauern (vgl. c. 4, 6; 22, 4).

Mönch wurde man durch Ablegung der Gelübde (vgl. c. 44, 2 „suscepto ... professionis sanctae proposito“; ähnlich c. 43, 6 „proposito suscepto“). Den größeren Klöstern stand ein „presbyter“ als Abt vor (vgl. c. 37, 1 „Marcianum monachum, qui postea presbyter ante nos monasterio praefuit“). Die zum „monasterium“ gehörende Kirche wurde „basilica“ genannt (c. 9, 3; 10, 1; 22, 2; 23, 2), während die übrigen Gotteshäuser allgemein „ecclesia“ heißen (c. 2, 1; 11, 2; 12, 3; 13, 4; 16, 1 etc.).

Über die bauliche Form dieser „Christi sacraria“ (c. 22, 3) wird noch eigens zu reden sein. Hier sei nur erwähnt, daß nicht alle Kirchen damals aus Stein erbaut waren. So erfahren wir in der Vita, daß die Einwohner von Quintanis (heute Künzing in Niederbayern) außerhalb ihres „municipium“ unmittelbar an der Donau eine hölzerne Kirche errichtet hatten (c. 15, 2).

Man legte Wert darauf, für die Weihe der Kirche Reliquien, „martyrum sanctuaria“ (ἁγίασματτα) genannt (c. 9, 3; 22, 2; 23, 1), zu erhalten. So wird in c. 22, 2 von der „sancti Iohannis benedictio“ gesprochen. Wir hören ferner von den „sanctuaria“ der Mailänder Märtyrer Gervasius

⁷ Vgl. H. Thaller, Die Städte der Vita S. Severini im Donaauraum, in: Festschrift R. Egger II (Klagenfurt 1953) 315 ff.

⁸ „Virgines sacratae“ gab es zu Beginn des 5. Jh. nachweisbar auch in der römischen Provinz Dacia mediterranea, wie die Schrift des Niceta von Remesiana, De lapsu Susannae zeigt; neueste Ausgabe von K. Gamber (= Textus patristici et liturgici 7 [Regensburg 1969]).

und Protasius (c. 9, 3) und von solchen des hl. Johannes d. T. (c. 23, 2), des Patrons der Mönche⁹. Es heißt beidemal: „Collocavit (sc. Severinus) officio sacerdotum“, d. h. sie wurden in der Kirche niedergelegt für den (Gottes-)Dienst der Priester (c. 9, 3; cf. 23, 2: „sacrauit officio sacerdotum“).

Nun zum gottesdienstlichen Leben in Norikum, wie sich es uns in der Severins-Vita repräsentiert. Interessant ist gleich zu Beginn die Nachricht, daß sich die Einwohner von Comagenis (heute Tulln am Wiener Wald) auf Anordnung Severins unter Fasten frommen Übungen hingaben (c. 2, 1)^{9a}. Sie versammelten sich an drei Tagen hintereinander in der Kirche („in ecclesia per triduum congregati“) und begingen am Abend des dritten Tages die Feier des abendlichen Opfers („sacrificii vespertini sollemnitas“). Damit ist, wie wir noch sehen werden, die Meßfeier gemeint. Der Ausdruck „missa“ kommt in der Vita nicht vor¹⁰.

Ein Zweifaches wird hier ausgesagt, einmal daß es keine tägliche „sacrificii sollemnitas“ gab und zum zweiten daß diese am Abend begangen wurde. Da sonst nur noch, wenigstens was das 5. Jh. betrifft, in einigen Gegenden Ägyptens eine Eucharistiefeier am Abend, und zwar am Samstag-Abend, bekannt ist¹¹, könnte man hinsichtlich der Interpretation der zitierten Stelle Bedenken äußern, wenn wir nicht in der Vita selbst weitere Belege für die Feier des Meßopfers am Abend vorfinden.

So wird in c. 13, 1—2 berichtet, daß Severin sich einmal während des Sommers in Iuvao (Salzburg) aufhielt. Als man sich am Abend zur „sollemnitas“ in der „basilica“ versammelt hatte, fand man kein Feuer, um die Lichter anzuzünden („ad accendenda luminaria“). Man versuchte Feuer aus einem Stein zu schlagen, doch hielt man sich dabei zulange auf, so daß die Zeit für die „vespertina sollemnitas“ vorüberging. Auf ein Gebet Severins hin flammte die Wachskerze („cereus“) in seiner Hand auf, und man konnte nun das abendliche Meßopfer („sacrificium vespertini temporis“) wie gewohnt begehen.

⁹ Es darf hier darauf hingewiesen werden, daß die Pfalzkapelle der Agilolfinger in Regensburg ebenfalls dem hl. Johannes d. T. geweiht war; vgl. K. Gamber, Das Tassilo-Sakramentar. Das älteste erhaltene Regensburger Meßbuch, in: Münchener Theol. Zeitschrift 12 (1961) 205—209. Vielleicht steht dies Patrozinium in direktem Zusammenhang mit den in der Severins-Vita erwähnten Johannes-Reliquien. Erst in karolingischer Zeit wurde die Pfalzkapelle in Anlehnung an die königliche Kapelle in Aachen der Mutter-Gottes geweiht.

^{9a} Ein allgemeines Fasten bei besonderen Notständen war schon bei den Juden bekannt; vgl. I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner Entwicklung (Hildesheim 1962) 126, wo auf I Reg 21, 9 und Joel 1, 14; 2, 15 hingewiesen wird.

¹⁰ Über die Verbreitung der Bezeichnung „missa“ im Sinn von Meßopfer im 4./5. Jh. vgl. K. Gamber, Missa. Von der dreifachen Bedeutung des Wortes, in: Römische Quartalschrift 63 (1968) 170—184.

¹¹ Darüber unten mehr!

Ein weiteres, noch deutlicheres Zeugnis! In c. 12 wird berichtet, daß sich während eines Aufenthalts Severins in Cucullis (heute Kuchel oberhalb Salzburgs) ein gewaltiger Heuschreckenschwarm in dieser Gegend niederließ. Der Heilige rief die Einwohner in der Kirche zusammen, wo den ganzen Tag über Gebete und Psalmen gesprochen wurden. Einer der Anwesenden, ein Klein-Bauer, verließ jedoch den Gottesdienst („opus dei coeptum deserens“) und begab sich auf seinen Acker, um hier den ganzen Tag („toto die“) die eingefallenen Heuschrecken zu vertreiben. Erst gegen Abend kehrte er in die Kirche zurück, um zu kommunizieren („ecclesiam communicaturus intravit“).

Unter „communicaturus“ ist ganz deutlich die Teilnahme an der Eucharistie gemeint, da auch c. 43, 8 vom „sacramentum communionis“ die Rede ist, das dem sterbenden Severin gereicht wird. Da jedoch im 5. Jh. ein Empfang der Eucharistie, vom Viaticum abgesehen, nur innerhalb des „sacrificium“ möglich war, muß demnach in Cucullis die „sacrificii sollemnitatis“ den Gebetsgottesdienst, der den ganzen Tag über andauert hat, am Abend abgeschlossen haben.

Aus der gleichen Ortschaft wird in c. 11 berichtet, daß auf die Anregung Severins hin durch die Orts-Geistlichen („per presbyteros loci“) ein dreitägiges Fasten („ieiunium triduanum“), wie in Comagenis, angeordnet worden war. Es war nämlich bekannt geworden, daß ein Teil der Bevölkerung noch den heidnischen Opfern („nefandis sacrificiis“) anhing. Severin hat außerdem noch anordnen lassen, daß am dritten Tag jede Familie zur Stunde des Opfers („ad horam sacrificii“)¹² eine Kerze mitbringen und eigenhändig an der Kirchenwand anbringen sollte.

Nach dem Psalmengesang („psalterio ex more decurso“) forderte der Heilige die anwesenden Priester und Diakone auf, zu Gott zu beten, daß die Götzendiener offenbar würden. Nach dem Gebet entflamten die Kerzen der „fideles“ von selbst, während die Kerzen der anderen ohne Flamme blieben. Wir finden hier demnach den Brauch, zur abendlichen Feier Kerzen auf die Leuchter an der Kirchenwand anzubringen. In Norikum wurden, wie es scheint, Öllämpchen wie im Süden nicht verwendet.

Außer der „sollemnitatis sacrificii“ war noch ein anderer Gemeinde-Gottesdienst üblich, nämlich der Psalmengesang zu Beginn der Nacht („in noctis principio psalmodia“ c. 30, 3), der uns bereits eben in Cucullis als eine eigene Feier begegnet ist (vgl. 11, 3: „psalterio ex more decurso“), die spätere Vesper¹³. Während sich hier deutlich die ganze Gemeinde an diesem Gottesdienst beteiligt hat, ist in c. 39, 1 ebenfalls von einer „noctis principio psalmodia“ der Mönche in Favianis die

¹² Ähnlich gebraucht Augustinus fast regelmäßig den Ausdruck „sacrificium“ für die Messfeier; vgl. W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle (München 1950) 95. Andernorts, so bei Ambrosius, Ep. 20, 5 (PL 16, 1037), finden wir statt dessen „oblatio“, dies regelmäßig bei der Pilgerin Egeria.

¹³ Der Ausdruck „Lucernarium“ findet sich in der Vita nicht.

Rede. Es werden außerdem „matutinae orationes“ und andere Gebetszeiten („orationum tempore“) genannt, vielleicht Terz, Sext und Non.

(Severinus) Die Psalmen wurden dabei, wie es scheint, allgemein responsorial vorgetragen. Wir müssen dies aus einigen Beobachtungen annehmen. So heißt in c. 43, 9 der heilige Valentin die um sein Sterbebett versammelten Mönche Psalmen zu singen, was diese jedoch vor Schmerz nicht vermögen. Da beginnt er selbst den Psalm 150, den letzten der Laudes-Psalmen, doch waren die Umstehenden kaum in der Lage, zu den einzelnen Versen das Responsorium, wahrscheinlich das „Alleluja“, zu sprechen („in hoc versiculo nobis vix respondentibus“).

Der Vortrag der Psalmen war zudem im allgemeinen wohl die Aufgabe des Kirchensängers („cantor ecclesiae“ c. 24, 1). Die anwesenden Gläubigen hatten nur das jeweilige Responsorium zu den Psalmversen zu singen. So erklärt sich am einfachsten die Bemerkung in c. 12, 3: „Omnibus in ecclesia congregatis unusquisque in ordine suo psallebat ex more“; was wohl heißt: der Cantor sang vor und die Anwesenden respondierten.

Eigentliche Nachtgottesdienste („vigiliae“ c. 16, 1) waren selten. Sie beschränkten sich, abgesehen von der Ostervigil, die jedoch nicht eigens erwähnt wird, auf die feierlichen Exequien („exequia“ c. 14, 1), wie sie vor allem für einen verstorbenen Bischof oder Priester gehalten wurden. So erfahren wir in c. 16 von einem solchen Nachtgottesdienst für den Priester Silvanus des Kastells Quintanis, zu dem die Priester und Diakone der Umgebung gekommen waren. Der Verstorbene war in der Kirche aufgebahrt („in ecclesia feretro posito“), während die Anwesenden die ganze Nacht mit Psalmengesang zugebracht haben („noctem psallentes duxissent ex more pervigilem“).

Auch am Jahrestag („dies depositionis“ c. 41, 1) von Bischöfen und Priestern waren nach c. 41, 1 Vigilien üblich, wobei eine Meßfeier mitverbunden war. Es ist nämlich in der Vita ausdrücklich von „celebranda sollemnia“ bzw. „annua sollemnitas“ die Rede, wobei unter „sollemnitas“, wie oben gezeigt, nur die Feier der Eucharistie gemeint sein kann, ein Ausdruck, der in der Form „missarum sollemnia“ zuerst in Gallien und später (seit Gregor d. Gr.) auch in Rom üblich war.

An kirchlichen Festen wird zufällig nur der „dies epiphaniarum“ erwähnt. Sowohl die Verbindung mit „dies“ als auch die Pluralform „epiphaniarum“ (statt: „epiphania“ bzw. „theophania“) ist auffällig. Sie kehrt wieder in der kampanischen Epistelliste des Victor-Codex („In ieiunio epiphaniarum“, „In eodem die epiphaniarum“)¹⁴ und als Überschrift in einem Sermo („De die Epiphaniarum“), der Niceta von Remesiana zuzuschreiben ist¹⁵. Möglicherweise gebraucht hier Eugippius einen Ausdruck, wie er in seinem Kloster bei Neapel und nicht wie er in Norikum üblich war. Andernfalls dürfen wir vermuten, daß die

¹⁴ Vgl. K. Gamber, Die kampanische Lektionsordnung, in: *Sacris erudiri* 15 (1962) 326 ff., vor allem 328.

¹⁵ Vgl. Weitere Sermonen ad Competentes, Teil II (= *Textus patristici et liturgici* 5 [Regensburg 1966]) 96 f.

Liturgie Norikums Verbindung gehabt hat zur Liturgie Kampaniens¹⁶.

Gegen Schluß der Vita findet sich in c. 44, 1 noch ein kurzer Hinweis auf die kirchlichen Geräte („altaris ministeria“). Direkt erwähnt wird nur ein silberner Kelch („calix argenteus“). Er stand in der Basilika des Klosters Favianis zusammen mit den übrigen Altargeräten auch nach der Opferfeier ständig auf dem Altar („imposita ... sacris altaribus“).

Erwähnenswert ist schließlich noch, daß in c. 23, 1; 28, 2; 29, 4 davon die Rede ist, Severin habe wichtige Handlungen stets mit den Worten des Psalms 112,2 „Sit nomen domini benedictum“ eingeleitet (vgl. c. 28, 3: „solitum sibi scripturae sanctae sermonem“). Ferner daß in c. 28, 3 berichtet wird, der Heilige habe sein Gebet mit dem Kreuzzeichen („signo crucis expresso“) zu vollenden gepflegt. Severin bringt das Kreuzzeichen auch am Fundament der Kirche in Quintanis an (vgl. c. 16, 3: „venerandae crucis expresso signaculo“). In c. 16, 4 bzw. c. 11, 5 hören wir, daß man bei inbrünstigen Gebeten kniete („in oratione curvatus oravit“ bzw. „fixis genibus precaretur“). Damit sind die kurzen Angaben über das gottesdienstliche Leben, wie wir sie in der Severins-Vita vorfinden, zusammengestellt.

II.

Im 2. Teil unserer Untersuchung sind nun diese Angaben auszuwerten. Es geht dabei vor allem um zwei Dinge, einmal die Meßfeier am Abend und dann um die Gestalt des Kirchenbaus in Norikum anhand der in den letzten Jahrzehnten erfolgten Ausgrabungen¹⁷.

Wie bereits oben kurz angedeutet, ist für das 5. Jh. eine Begehung der Eucharistie am Abend in der Hauptsache nur für einige Gegenden in Ägypten bezeugt; hier jedoch nur für den Samstag-Abend. Dies bezeugen die Kirchengeschichtsschreiber Sokrates (V, 22) und Sozomenus (VIII, 9). Letzterer meint: „In vielen Städten und Ortschaften Ägyptens kommt man gegen alle bestehende Gewohnheit am Sabbat gegen Abend zusammen und empfängt, nachdem man schon gegessen hat, die Mysterien.“¹⁸

¹⁶ Dies darf nicht verwundern, wenn man bedenkt, welche Rolle das Sakramentar des hl. Paulinus von Nola († 431) für die abendländische Liturgie im 5./6. Jh. gehabt hat; vgl. K. Gamber, Das kampanische Meßbuch, in: *Sacris erudiri* 12 (1961) 5–111; ders., Das Meßbuch des hl. Paulinus von Nola, in: *Heiliger Dienst* 20 (1966) 17–25, wo auf dessen Einfluß bis nach Dacien (Remesiana) hingewiesen wird.

¹⁷ Vgl. G. C. Menis, La basilica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metropoli d'Aquileia (= *Studi di antichità cristiana* 24 [Città del Vaticano 1958]); K. Gamber, *Domus ecclesiae*. Die ältesten Kirchenbauten Aquilejas sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jh. liturgiegeschichtlich untersucht (= *Studia patristica et liturgica* 2 [Regensburg 1968]) mit weiterer Literatur S. 8–12.

¹⁸ Vgl. Th. Schermann, Agapen in Ägypten, in: *Theologie und Glaube* 5

Den jüngeren Brauch einer doppelten Eucharistiefeier, am Samstag-Abend und am Sonntag-Morgen, finden wir in den von Hengstenberg herausgegebenen Pachomiana. Hier heißt es: „Wir bringen immer zweimal in der Woche das Opfer dar, am Samstag-Abend und am frühen Sonntag-Morgen.“¹⁹ An den übrigen Wochentagen dürfte demnach in den ersten Jahrhunderten keine Meßfeier in Ägypten üblich gewesen sein.

Außer dem Nilland war es die Gemeinde in Rom, die bis ins Mittelalter hinein an bestimmten Tagen, vor allem in der Quadragesima, eine abendliche bzw. später nachmittägige („ad nonam“) Messe kannte²⁰. Am Quatember-Samstag dauerte der Gottesdienst ursprünglich bis in die Nacht hinein und schloß einen weiteren Stations-Gottesdienst am Sonntag-Morgen aus. Wir finden daher in den alten römischen Sakramentaren den Vermerk: „Die dominico vacat (sc. missa)“²¹.

Ob das abendliche „sacrificium“ in Norikum, ähnlich wie in Rom, auf die Tage beschränkt war, an denen gefastet worden ist, wissen wir nicht. Träfe dies zu, dann müßte man Beziehungen zwischen dem römischen und norischen Brauch vermuten. Es ist jedoch eigens zu vermerken, daß in der Vita kein einziger Fall einer Meßfeier am Morgen erwähnt wird²².

Der „sacrificii vespertini sollemnitas“ (c. 2, 1) voraus ging nach der Severins-Vita regelmäßig die Vesper, die in der Hauptsache aus Psalmen-gesang bestanden hat (vgl. c. 44, 5 „vespere psalmodia“; ferner c. 30, 3 „in noctis principio psalmodia“; ähnlich c. 39, 1 und c. 11, 2: „psalterio ex more decurso ad horam sacrificii...“). In Rom dagegen folgte die

(1913) 177—187; K. Gamber in: Ostkirchl. Studien (1958) 56 ff.; ders., *Domus ecclesiae* a. a. O. 80 ff.

¹⁹ W. Hengstenberg, Pachomiana. Mit einem Anhang über die Liturgie von Alexandrien, in: Beiträge zur Geschichte des christl. Altertums und der byz. Literatur. Festschrift A. Ehrhard (Bonn—Leipzig 1922) 251.

²⁰ So lautet z. B. die Überschrift an der Weihnachtsvigil im Sacramentarium Gregorianum: „In vigilia natalis domini ad nonam“; vgl. K. Gamber, Sacramentarium Gregorianum I (= Textus patristici et liturgici 4 [Regensburg 1966]) 23. — Ähnlich kennt Paulinus von Nola eine abendliche Meßfeier an Vigiltagen als Abschluß des Fastens. Nach dieser Feier kehrte jeder nach Hause zurück, wo eine festliche Abendmahlzeit folgte, wonach man sich kurz zur Ruhe begab. Spät in der Nacht ging man dann zur Vigilfeier; vgl. Carm. 23, 111 (CSEL 20, 198); „Nostes enim morem, quo ieiunare solemus ante diem et sero libatis vespere sacris quisque suas remeare domos. Tunc ergo solutis coetibus a templo domini, postquam data fessis corporibus requies sumpta dape, coepimus hymnos exultare deo et psalmis producere noctem“; dazu J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 25 [Münster 1930]) 232 ff., bes. 242.

²¹ Vgl. Gamber, Sacramentarium Gregorianum a. a. O. 44, 87, 108, 120.

²² In c. 11, 2 ist im Zusammenhang mit der „hora sacrificii“ ganz konkret eine abendliche Feier gemeint, zu der Kerzen angezündet werden.

Vesper an Fasttagen erst auf die Meßfeier, ein Unterschied, der nicht übersehen werden darf.

Dagegen ist für die von Ägypten abhängige Kirche Äthiopiens eine abendliche Agape- (ursprünglich wohl: Eucharistie-)Feier im Anschluß an einen Vesper-Gottesdienst bezeugt. In den entsprechenden äthiopischen Liturgiebüchern bis ins 15. Jh. finden wir als Überschrift für diese Feier: „Über das Hereinbringen der Lampen beim Abendmahl der Gemeinde“²³. Es heißt da:

Wenn der Abend gekommen ist, und der Bischof da ist, soll der Diakon eine Lampe bringen. Und in der Mitte aller Gläubigen stehend, im Begriff das Dankgebet zu sprechen, soll der Bischof zuerst den Gruß geben und also sprechen: Der Herr sei mit euch allen. Und das Volk soll antworten: Und mit deinem Geiste. Und der Bischof soll sagen: Laßt uns danksagen dem Herrn. Und das Volk soll sagen: Es ist würdig und recht [...]. Und er betet also sprechend: Wir danken dir, o Gott, durch deinen Sohn Jesus Christus [...] (es folgt der Text des Dankgebets). Und jeder soll sagen: Amen. Und wenn sie dann aufgestanden sind nach dem Abendessen und die Kinder und Jungfrauen gebetet haben, sollen sie die Psalmen sagen. Und nach dem soll der Diakon den gemischten Becher der Prospora nehmen ...

In Äthiopien finden wir also nach dem Anzünden der Lampe — es entspricht dies dem Anzünden der Kerzen in den norischen Gemeinden (vgl. c. 11; c. 13, 1—2) — und dem abendlichen Dankgebet des Bischofs einen Gesang der Psalmen. Ob hier Beziehungen zwischen der Liturgie Äthiopiens (Ägyptens) zu der von Norikum vorliegen, oder ob sich in den Nilländern und in Norikum ein urchristlicher Brauch erhalten hat, wissen wir nicht. Letzteres ist jedoch aufgrund der Ausgrabungen frühchristlicher Kirchen in Norikum sowie im gesamten Alpengebiet, von denen nun zu reden sein wird, zu vermuten.

Wie in einer eigenen Studie gezeigt worden ist²⁴, hat sich im Alpengebiet bis in die ersten Jahrzehnte des 5. Jh. ein Kirchenbautypus erhalten, der in den meisten übrigen Teilen des Reichs schon 100 Jahre früher anderen Bauformen hat weichen müssen, nämlich die frühchristliche Hauskirche („Domus ecclesiae“)²⁵. Das älteste Zeugnis, das auf uns gekommen ist, befindet sich in der parthisch-römischen Grenzstadt

²³ So schon in der äthiopischen Fassung der Ägyptischen Kirchenordnung; vgl. H. Duensing, Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt (= Abhandl. der Akad. d. W. in Göttingen, Phil.-hist. Kl., Dritte Folge Nr. 32 [Göttingen 1946]) 75—79. Sie ist auch in das äthiopische Rechtsbuch Senodos und schließlich in die Kirchenordnung des Zar'a-Jacob (1434—1468) eingegangen. Sie gehört jedoch sicher nicht zum Urtext dieser Kirchenordnung, wie B. Botte, La tradition apostolique de Saint Hippolyte (= Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen 39 [Münster 1963]) 64 ff. meint.

²⁴ Gamber, *Domus ecclesiae* (siehe oben Fußnote 17).

²⁵ Die Bezeichnung „Domus ecclesiae“ (οἶκος ἐκκλησίας) mehrmals bei Eusebius, H. E. VII, 30; VIII, 15; IX, 9; vgl. DACL IV 2 1442.

Dura-Europos²⁶ und stammt aus d. J. 256. Es handelt sich in allen Fällen um einen oder mehrere Versammlungsräume, die eine Fläche von durchschnittlich 7 x 12 m aufweisen und zu denen meist noch einige Nebenräume, so ein Baptisterium, gehören. Die Gesamtanlage unterscheidet sich kaum von einem größeren Wohnhaus der Antike.

Ein Charakteristikum der alpenländischen Hauskirchen ist die in der Mitte des Versammlungsraumes befindliche sigma-förmige (d. h. halbrunde) gemauerte Bank, die im allgemeinen einen Durchmesser von 5 m aufweist. Vor ihr stand ehemals ein hölzerner (Altar-)Tisch, der entweder ebenfalls sigma-förmig oder rund war. Die anwesenden Gläubigen hatten bei der Eucharistiefeier auf dieser Steinbank Platz genommen, während die Vorderseite des Tisches unbesetzt blieb. Die gleiche Sitzordnung begegnet uns auf den ältesten Darstellungen des letzten Abendmahls²⁷.

Diese ursprüngliche Sitzordnung der Teilnehmer am eucharistischen Mahl konnte nur so lange aufrecht erhalten werden, als die Gemeinden nicht viel mehr als 20 Mitglieder zählten. Sie mußte mit dem Anwachsen der Zahl der Gläubigen in der Ära Konstantins in einigen Gegenden, so im Osten, schon bald, in anderen, wie im Alpengebiet, wegen der hier relativ spät einsetzenden stärkeren Christianisierung erst zu Beginn des 5. Jh. aufgegeben werden.

Uns interessiert hier der Kirchenbau zur Zeit des hl. Severin, also etwa 50 Jahre nachdem man auch im Alpengebiet die frühchristliche Ordnung aufgegeben hatte. Auch aus dieser Periode haben die Ausgrabungen einige Kirchen-Bauten in den Fundamenten freigelegt.

Aus der in der Severins-Vita einigemal erwähnten Stadt Lauriacum (heute: Lorch) sind zwei Bauten, die für den christlichen Gottesdienst bestimmt waren, in ihren Fundamenten festgestellt worden. Der eine befand sich in der Nähe des Prätoriums. Er zeigt noch die typische Gestalt der alpenländischen Hauskirche mit der gemauerten Sigma-Bank (vgl. Fig. 1)²⁸. Man hatte hier beim Anwachsen der Gemeinde die Trennwand zum zweiten, etwa gleich großen Raum (7,3 x 9 m) beseitigt und dadurch einen Kultraum von ungefähr 130 qm erhalten²⁹. Auf der Sigma-Bank hatten jetzt nur mehr die Priester und Kleriker ihren Platz, die Gläubigen befanden sich im „Schiff“ der Kirche. Weil in der Severins-Vita davon die Rede ist, daß diese an ihren Plätzen an der Kirchenwand Kerzen befestigt haben (vgl. c. 11, 2), dürfen wir vermuten, daß sie auf Holzbänken saßen, die an den Seitenwänden angebracht waren³⁰.

²⁶ Vgl. A. v. Gerkan, Zur Hauskirche von Dura-Europos, in: *Mulus* (1964) 143—149 mit weiterer Literatur.

²⁷ Vgl. Gamber, *Domus ecclesiae* 86 ff.

²⁸ Vgl. O. Nußbaum, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000 (= *Theophaneia* 18, 1—2 [Bonn 1965]) 288 f. (mit weiterer Lit.).

²⁹ Ähnlich geschah diese Anpassung in den Hauskirchen von Stribach und Bozen; vgl. die Grundrisse 13 und 14 bei Gamber, *Domus ecclesiae*.

³⁰ Solche seitliche Steinbänke wurden in der Kleinkirche von Golomanovo-Kale (Bulgarien) gefunden; vgl. Gamber, *Domus ecclesiae* 60 f.

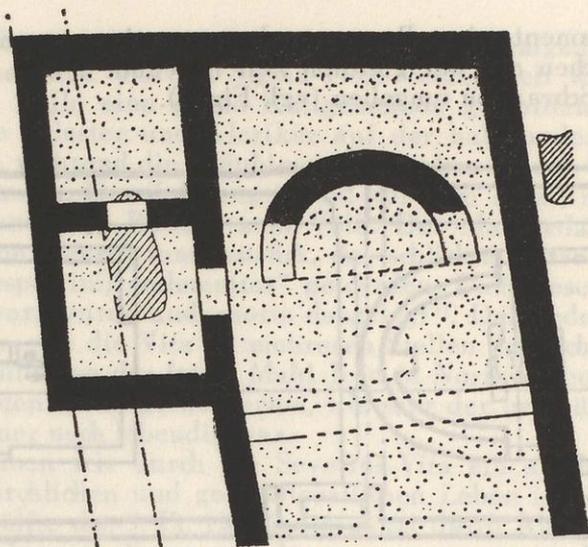


Fig. 1: Hauskirche in Lorch, 4. bzw. 5. Jh. (nach O. Nußbaum)

Der zweite Bau wurde etwa im letzten Viertel des 4. Jh. über den Ruinen des Jupiter-Tempels von Lauriacum errichtet. Er stellt eine relativ große Saalkirche von 12,5 x 17,2 m Grundfläche dar und dürfte die Bischofskirche gewesen sein³¹. In der Folgezeit sind immer wieder bauliche Veränderungen vorgenommen worden. Vermutlich zu Beginn des 5. Jh. stellte man in den Scheitelpunkt der Apsis eine Kathedra. Außerdem wurde damals etwa 3,5 m von der Kathedra entfernt ein massiver Altar-Stipes (0,72 x 0,75 m Fläche) errichtet. In der 2. Hälfte des 5. Jh., also zu Severins Zeit, wurde dann an die Stelle der früheren Mensa ein noch größerer Block-Altar gesetzt, in dem man Reliquien des hl. Laurentius niederlegte. Es war bei der neuen Situation nur mehr eine Zelebration „ante altare“ möglich.

Aus der Mitte des 5. Jh. stammt eine weitere norische Bischofskirche, nämlich die von Lavant auf dem Kirchbichl, unweit der römischen Stadt Aguntum (heute: Lienz)³². Der Gesamt-Bau (9,75 x 40,65) ist in zwei große Räume unterteilt, denen wieder kleinere Räume vorgelagert sind. Der mittlere Raum war für den eucharistischen Gottesdienst bestimmt. Im Osten finden wir die bekannte Sigma-Bank, die jedoch im Gegensatz zu den älteren Beispielen in der Mitte die Basis einer Kathedra zu erkennen gibt. Vor dem Halbrund der Apsis befand sich einst der Altar, der Priester stand davor, mit dem Blick nach Osten³³. Zum Schiff hin

³¹ Vgl. Nußbaum, Der Standort des Liturgen a. a. O. 288.

³² Vgl. Menis, La basilica paleocristiana 79—103; Nußbaum 292.

³³ Nußbaum a. a. O. meint, erst im 6. Jh. sei eine Änderung der Altarstellung vorgenommen worden, ohne jedoch überzeugende Gründe vorbringen zu können.

sind die Fundamente eines Bema zu erkennen, wie es uns ähnlich in den syrischen Kirchen aus der gleichen Zeit begegnet³⁴. Der ganze Altarraum ist mit Schranken umgeben (vgl. Fig. 2).

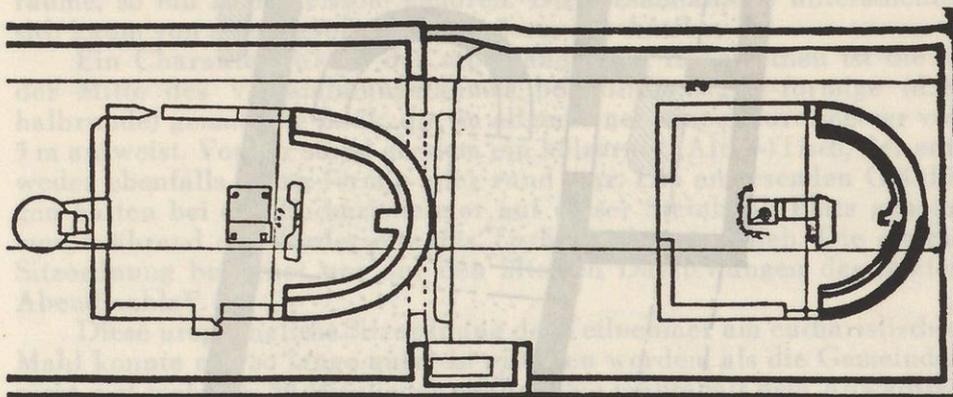


Fig. 2: Doppelkirche in Kirchbichl, 5. Jh. (nach O. Nußbaum)

Die Ausgrabungen in Lavant haben außerdem Teile einer Hauskirche aufgezeigt, die dem eben beschriebenen Bau vorausgegangen ist. Erhalten sind nur noch Reste der Sigma-Bank, die bezeichnenderweise noch ohne Kathedra ist, weil bekanntlich der Platz für den Zelebranten in der frühchristlichen Hauskirche nicht in der Mitte der Bank, sondern „in cornu dextro“ war. Diese alte Anlage liegt, wie die Abbildung zeigt, fast genau an der gleichen Stelle, an der der spätere größere Bau errichtet worden ist.

Die alte Bischofskirche von Tiburnia, der in der Severins-Vita mehrfach erwähnten „metropolis“ von Norikum, ist noch nicht ausgegraben, dafür aber eine weitere Kirche, vermutlich die Friedhofkirche, die um das Jahr 425 datiert wird. Es handelt sich um einen Saalbau mit kreuzförmigem Grundriß von etwa 22 x 9 m, der im Osten von zwei Seitenkapellen flankiert wird³⁵. Auch hier begegnet uns die Sigma-Bank, jedoch noch ohne Kathedra. Die beiden Seitenräume dienen wohl sepulkralen Zwecken. Möglicherweise war im rechten der Leichnam aufgebahrt (vgl. die Severins-Vita c. 16, 1), während in der Linken das Totenmahl abgehalten wurde. Es handelt sich jedoch hierbei lediglich um Vermutungen.

Weitere kirchliche Bauten Binnen-Norikums werden von G. C. Menis eingehend beschrieben, sie bringen für unsere Betrachtung keine neuen Gesichtspunkte. Die besprochenen Kirchen aus der Zeit Severins zeigen den Umbruch auf liturgischem Gebiet, den die Christianisierung

³⁴ Vgl. Nußbaum 24 ff. Auf das Vorhandensein eines Ambo läßt sich bereits aus Const. Apost. VIII, 6 schließen.

³⁵ Vgl. Menis, La basilica paleocristiana 105—135; Nußbaum 290 f.

des Landes hervorgerufen hat. Aus der kleinen Mahlgemeinschaft, die auf der Sigma-Bank um den Sigma-Tisch versammelt war, ist in der 1. Hälfte des 5. Jh. eine große Kultgemeinde geworden, wobei jetzt nur mehr die Priester und Kleriker auf der halbrunden Bank ihren Platz haben³⁶, während die Gläubigen auf Bänken an den Seitenwänden zu sitzen kommen. Der Zelebrant stand vor dem Altar, mit dem Blick nach Osten und dem Rücken zum Volk. Der Mahlgedanke trat nun gegenüber dem „sacrificium“ zurück, das schlichte Herrenmahl ist zur „sacrificii (vespertini) sollemnitas“ geworden. Daß diese Entwicklung folgerichtig war, wurde andernorts dargelegt³⁷. Daß jedoch die eucharistische Feier, wie die Vita an mehreren Stellen deutlich zu erkennen gibt, im Anschluß an das letzte Mahl Jesu in Norikum noch am Abend gehalten worden ist, zeigt wiederum, wie sehr der ursprüngliche Mahlcharakter immer noch lebendig war.

So gewinnen wir durch die Severins-Vita ein anschauliches Bild vom regen kirchlichen und gottesdienstlichen Leben in Norikum während der 2. Hälfte des 5. Jh. Es wird ergänzt durch Ausgrabungen von Kirchengebäuden aus dieser und der vorausgegangenen Periode. Ähnlich wie in Norikum dürfte es auch in den anderen Donau-Provinzen gewesen sein. Leider ist durch den Einfall der Germanen in diese Gebiete dieses blühende romanische Christentum ziemlich rasch und fast vollständig ausgelöscht worden. Die Reste der romanischen und romanisierten einheimischen Bevölkerung konnten sich mit dem Leichnam Severins nach dem Süden absetzen, wo sie im Kernland Italien eine neue Heimat gefunden haben.

³⁶ Früher hatte man mit E. Dyggve, Über die freistehende Klerusbank, in: Festschrift R. Egger I (1952) 41—52 angenommen, diese Sigma-Bank sei von Anfang an nur für den Klerus bestimmt gewesen; vgl. dazu Gamber, Domus ecclesiae 86 ff.

³⁷ Gamber, Domus ecclesiae 93 ff.

Mittelbyzantinische Sarkophage*

Von OTTO FELD

Friedrich Wilhelm Deichmann zum 17. 12. 1969

Die Erforschung der frühchristlichen Sarkophage der lateinischen Welt ist neben der Katakombenforschung eine der ältesten Aufgaben der Christlichen Archäologie und wird seit langem unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten betrieben. Das von F. W. Deichmann angeregte und betreute „Repertorium der christlich-antiken Sarkophage“ stellt deswegen mit seinem ersten Band (Wiesbaden 1967) nicht so sehr ein erstes Sammelwerk dar, sondern ein Fazit aus jahrzehntelanger Forschung, das die reichen Funde und die stark angewachsene und weit verstreute Literatur zusammenfaßt. Die römischen Sarkophage und die der italischen und gallischen Provinzen bilden mit ihrer künstlerischen Aussage und ihren Bildinhalten einen festen Bestandteil unserer Vorstellung von der frühchristlichen Kunst.

Dies gilt für die übrigen Landschaften des spätantiken Reiches nicht in gleichem Maße; besonders im Osten, in der neuen Hauptstadt und den eng mit ihr verbundenen Provinzen, sind viele Fragen zu den Sarkophagen noch unbeantwortet. Dies mag damit zusammenhängen, daß die Mehrzahl der bekannten Stücke nur ornamentalen Schmuck oder ein Kreuz oder Christogramm trägt, also Ikonographen oder Stilforschern nicht eine solche Fülle der Ansatzpunkte bietet wie etwa die römischen Sarkophage, und daß Frontplatten von Scheinsarkophagen in der Art von Säulensarkophagen mit figürlichem Schmuck erst im Laufe des letzten Jahrzehntes bekannt geworden sind¹. Für den ost-

* Für Photographien, Meinungsäußerungen und Ratschläge danke ich vielen Kollegen sehr herzlich, besonders Nuşin Asgari und Wolf Schiele in Istanbul, Fernanda de'Maffei und Hugo Brandenburg in Rom, Alice Fäthke und Urs Peschlow in Mainz sowie Hartmut Schäfer in Göttingen. — In den folgenden Anmerkungen steht S. für Sarkophag(e). Die angegebenen Negativ-Nummern beziehen sich auf die Sammlung der Abteilung Istanbul des Deutschen Archäologischen Institutes.

¹ Zu den Kaiser-S. vgl. J. Ebersolt, *Miss. Archéol. de Constantinople* (1921) 1 ff.; R. Delbrueck, *Die antiken Porphywerke* (1932) 221 ff.; C. Mango in: *Dumb. Oaks Pap.* 16 (1962) 397 ff. Der sog. Prinzen-S.: J. Kollwitz, *Oström. Plastik der Theodosian. Zeit* (1941) 132 ff. Zu den Schein-S.: N. Firath in: *Cah. Archéol.* 11 (1960) 73 ff. u. 16 (1966) 1 ff. Die z. T. sehr ausgedehnten christlichen Nekropolen Kleinasiens sind noch wenig erforscht; an der Südküste, besonders in Kilikien (Balabolu, Korykos, Sebaste), überwiegt der Typ mit Sockel und

römischen Bereich wird das Repertorium vielfach die erste Sammelarbeit leisten müssen.

Fragt man nun nach mittelalterlichen Sarkophagen aus Konstantinopel oder den Provinzen seines Reiches, so wächst die Ungewißheit zur Unkenntnis, denn Sarkophage etwa aus byzantinischer Zeit sind kaum bekannt, sieht man ab von den um 1750 im Saray durch J. C. Flachet gezeichneten Stücken, von denen ein Deckel vermutlich zum Sarkophag Manuels I. gehörte².

Eine besondere Gruppe von Sarkophagen, deren Datierung weder durch archäologische noch durch stilgeschichtliche Argumente gesichert ist, bilden die niedrigen, oft außen und innen nicht geglätteten und nur mit einem oder mehreren Kreuzen geschmückten Steinkisten, wie sie z. B. unter dem Fußboden der Nordkirche des Lipsklosters gefunden wurden³ und die der Ausgräber, Th. Makridy, dem 5. oder 6. Jahrhundert zurechnete, freilich wohl hauptsächlich, weil er damit seine inzwischen als Irrtum erwiesene These von einem Vorgängerbau aus dem 6. Jahrhundert stützen wollte. Das wirkliche Alter dieser zahlenmäßig recht großen Gruppe⁴ bedarf noch einer genaueren Bestimmung, die durch archäologische Indizien gestützt sein müßte.

In der Einfachheit des Dekors entspricht dieser Gruppe ein Sarkophag, der im Frühjahr 1969 in Athen neben dem Turm der Winde stand (Kalkstein [?], L. 2,07; H. 0,54; Br. 0,73; D. 0,14 m [Taf. 5 a]); seine linke Neben- und die Rückseite sind nur roh gepickt, die beiden anderen Flächen sind — von späteren Beschädigungen gestört — geglättet. Die Front trägt als Schmuck eine flache Scheibe, der ein Kreuz aufgelegt ist. Dieses hat auffallend vegetabile Formen, die Hasten sind weit aufgefächert, und ihre doppelte Umreißung gibt den mandelförmigen Zwischenräumen eine betonte Eigenbedeutung; nur die scharf gezogenen Mittelachsen heben die Kreuzform hervor. Mit den Kreuzen der Istanbuler Sarkophage hat diese Form nichts gemeinsam, jene könnten sehr wohl dem 5. oder 6. Jahrhundert angehören, diese scheint besser in spätere Zeit zu passen. Ein datiertes, vergleichbares Kreuz ist mir nicht bekannt, als entfernt Verwandtes könnte man auf die Blattornamentik an einigen Elfenbeinarbeiten des 10. Jahrhunderts hinweisen⁵, doch das

Randprofil sowie Kreuz oder Christogramm als Schmuck. Über die Arbeiten von E. Rosenbaum-Alföldi in diesen und anderen Nekropolen erschienen Vorberichte in den *Anatolian Stud.* (z. B. 14 [1964] 12 f.); der von ihr u. a. publizierte *Survey of coastal cities in Western Cilicia* (Ankara 1967) bringt keine christlichen S., wohl den Hinweis, daß die Nekropolen z. T. noch in mittelbyzantinischer Zeit benutzt worden sind. — Zur kunstgeschichtlichen Bedeutung der frühen S. in Konstantinopel jetzt F. W. Deichmann in: *Byz. Zeitschr.* 62 (1969) 291 ff. ² C. Mango a. a. O. 398.

³ Th. Makridy in: *Dumb. Oaks Pap.* 18 (1964) 272 u. Abb. 5, 70—73.

⁴ In den Gärten des Archäologischen, des Ayasofya- und des Mosaikmuseums befinden sich mehr als 20 S. dieses Typs.

⁵ A. Goldschmidt / K. Weitzmann, *Byzant. Elfenbeinskulpturen I* (1930) nr. 41. Eine Marmorplatte im Archäol. Museum Istanbul (Mendel, 730), von

ist zu vage, um daraus ein sicheres Datum für den Sarkophag erschließen zu wollen.

Im Vergleich zu diesen anspruchslosen Sarkophagen gehören zwei andere, welche sich in Dörfern Bithyniens und Thrakiens erhalten haben, einer anderen Welt an, denn ihre Front zeigt jeweils einen reichen und den Motiven nach bisher unbekanntem Schmuck. Der Sarkophag im thrakischen Saray⁶ (Marmor. L. 1,95; H. 0,62; Br. 0,69; D. 0,08 m [Taf. 5 b]) zeigt an der Front in vertieftem, d. h. gerahmten Mittelfeld vier Arkaden auf fünf Säulen und unter jeder Arkade ein Kreuz, das mit einem dünnen Zapfen, wie sie aufsteckbare Prozessionskreuze haben, auf der Bodenlinie steht und dessen vier Arme tropfenförmig endeten, was noch deutlich im linken Feld zu sehen ist; die Mitte des Kreuzes und der Tropfen ist durch ein Bohrloch markiert. Die Kreuze und die Archivolten liegen in doppelter Schichtung auf dem Grund, wogegen der übrige Schmuck einschichtig ist. Die Flächen zwischen den Kreuzarmen sind mit weiteren Schmuckmotiven gefüllt: in den drei rechten Feldern steht unter dem Querhasten je ein Baum, im linken Feld steht an dieser Stelle je ein kleineres Kreuz, dessen breite und gleich lange Hasten in der Mitte stark eingezogen sind und in Tropfen enden. Hinsichtlich der Motive über den Querhasten sind die drei linken Felder gleich behandelt, in denen kleine Scheiben mit Blüten, Sternen und Schaufelrad-artigen Formen angebracht sind, während im rechten Feld herzförmige Blüten von oben in den Kreuzwinkel hineinhängen. Eine kaum bemerkbare Asymmetrie in der Schmuckverteilung belebt die tatsächlich vorhandene Gleichförmigkeit, welche auch durch die unterschiedliche Breite der Randstreifen durchbrochen wird; diese wirkt sich links dahin aus, daß die äußere Säule als Folge auch von Meßunsicherheiten in den Randstreifen eingeschnitten werden mußte. Die Nebenseiten und die Rückfront des Sarkophages sind nur gepickt und nicht geglättet.

Mendel wohl zu Unrecht in das 7. Jh. datiert, da sie wahrscheinlich der spätbyzantinischen Epoche angehört, hat ein in der Zeichnung ähnliches, in der Ausführung aber sehr unterschiedliches Kreuz, bei dem die Flächen zwischen den Hasten mit mandelförmigen Blättern (?) gefüllt und dadurch so stark betont sind, daß man in dem Ganzen eher eine Rosette als ein Kreuz erkennen wollte (vgl. C. D. Sheppard in: *The Art Bull.* 51 [1969] 67 u. Abb. 1). In dieser zufälligen Ähnlichkeit sehe ich freilich kein Argument für eine Datierung, da das Motiv sich gewiß auch bei anderen Denkmälern finden läßt.

⁶ Saray ist eine Gründung Sultan Murads I. (1362/89) (vgl. H. J. Kissling, *Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jh.* [1956] 68). Der S., der heute als Brunnenbecken benutzt wird, ist also vermutlich von einem anderen Ort herbeigeschafft worden, wofür das etwa 20 km entfernte Vize am ehesten in Betracht kommt. (Zu Vize vgl. G. Lampousiadis in: *Θρακικα* 9 [1938] 55 ff.; F. Dirimtekin in: *Annual Ayasofya Mus.* 3 [1961] 47 ff., 5 [1963] 26 ff.; S. Eyice in: *Bulleten* 33 nr. 131 [1969] 325 ff., wo auch der S. von Saray erwähnt und abgebildet ist [S. 338 u. Abb. 23]). Weitere antike oder byzantinische Reste sind in Saray nicht beobachtet worden.

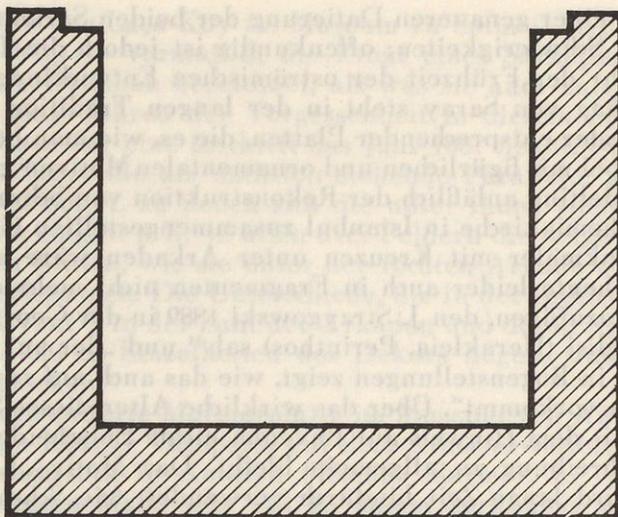


Fig. 1: Querschnitt durch den Sarkophag von Sarmaşık Köyü

Der Sarkophag, der im Sarmaşık Köy (Vilayet Bileçik) als Brunnen verwendet wird, weist eine ähnliche Verteilung des Schmuckes an seiner Front auf (Roter Bileçik-Stein. L. 2,25; H. 0,55; Br. 0,66; D. 0,13 m [Taf. 6a])⁷. In dem vertieften Mittelfeld, das von einem dreistreifigen Band gerahmt wird, sind vier aus dem gleichen Band gebildete, untereinander und auch mit dem Rahmen verknotete Kreise, welche verschiedene Motive umschließen, angebracht. Links handelt es sich um einen sechseckigen Stern, der wie ein Spinnweben in den Kreis gespannt ist, im zweiten und vierten Feld um je ein in der Mitte stark eingezogenes, an den breiten Enden in Tropfen oder Perlen übergehendes gleicharmiges Kreuz und im dritten Feld um ein Kreuz von schlanker Form mit je einer Blüte zuseiten der oberen Hasten. Die drei anderen Seiten des Sarkophages sind schmucklos und nur roh bearbeitet, wie auch an der Front bei den Ecken je ein verhältnismäßig breiter Streifen ungeschliffen blieb. Die Oberkante ist glatt, an den Innenseiten liegt vertieft eine schmale Abstufung zur Auflage des Deckels, der vermutlich aus einer flachen Platte bestand und mit der Oberkante des Kastens eben abschloß (Fig. 1)⁸.

⁷ Die Kenntnis dieses S. und erste Photos verdanke ich Fräulein Dr. Asgari. — Nach Aussage älterer Dorfbewohner soll der S. mit Deckel vor etwa 40 Jahren bei Bauarbeiten im Dorf gefunden worden sein und u. a. drei Schädel enthalten haben; der Deckel, der eine Inschrift getragen habe, sei zerschlagen worden.

⁸ Diese Art der Auflage des Deckels ist ungewöhnlich, vgl. Ebersolt a. a. O., wo auf Taf. 14 zwei S. im Schnitt abgebildet sind, welche die beiden üblichen Möglichkeiten der Deckelaufgabe zeigen. Da nur selten S. gezeichnet und

Der Versuch einer genaueren Datierung der beiden Sarkophage begegnet manchen Schwierigkeiten; offenkundig ist jedoch die Tatsache, daß sie nicht mehr der Frühzeit der oströmischen Entwicklung angehören. Der Sarkophag von Saray steht in der langen Tradition der Säulensarkophage oder entsprechender Platten, die es, wie man heute weiß, in Konstantinopel mit figürlichen und ornamentalen Motiven gegeben hat⁹. Der von H. Belting anlässlich der Rekonstruktion von Schrankenplatten aus der Euphemiakirche in Istanbul zusammengestellten Gruppe¹⁰ verwandter Denkmäler mit Kreuzen unter Arkaden wäre als wichtiges Zeugnis ein heute leider auch in Fragmenten nicht mehr auffindbarer Sarkophag anzufügen, den J. Strzygowski 1889 in der Georgskirche von Marmaraereğlisi (Herakleia, Perinthos) sah¹¹ und „der auf der Vorderseite Kreuze in Bogenstellungen zeigt, wie das auch auf ravennatischen Sarkophagen vorkommt“. Über das wirkliche Alter dieses Sarkophages ist freilich mit dem Hinweis auf Ravenna nichts Entscheidendes gesagt, da die Beschreibung zu allgemein bleibt. Das Motiv „Kreuze unter Arkaden“ wird lange Zeit hindurch verwendet, wie Schrankenplatten im Lavra-Kloster des Athos¹² und im Byzantinischen Museum zu Athen (Inv. 293) zeigen, beide mit verknöteten Doppelsäulen, eine Form, die anscheinend im 11./12. Jahrhundert aufkommt, aber auch in paläo-logischer Zeit noch benutzt wird¹³.

photographische Aufnahmen meist nur des Dekors wegen gemacht werden, lassen sich zu dieser Frage kaum Beobachtungen anstellen, so daß Schlüsse kunstgeographischer oder anderer Art vorerst unmöglich sind. — Zeitlich gehört in die Nähe dieses S. ein anderer in Genua (*C. Dufour-Bozzo*, *La Diocesi di Genova*, *Corpus Scultura Altomedievale IV* [1966] 19 f.), der irrigerweise in das 7. Jh. datiert wird; vgl. die Rezension des Buches (*M. Vieillard-Troiekourov* in: *Cah. Archéol.* 18 [1968] 266), in welcher der S. mit Schrankenplatten von Hosios Lukas verglichen wird. Ob er freilich wirklich aus Konstantinopel importiert wurde, hängt nicht zuletzt auch vom Material ab, das als „calcite bianca“ und auch als „marmo a cristalli piuttosto grandi“ bezeichnet wird (*Dufour-Bozzo*, 19 f.); ein Werk aus Kalkstein ist vermutlich nicht importiert worden, es würde eine einheimische Arbeit unter Einwirkung von Importstücken darstellen.

⁹ Dazu *Deichmann* a. a. O. mit Lit. Zu dem S. aus der Sultan-Selim-Moschee (Istanbul, Archäol. Mus. Inv. 2814) kommt als weiteres Beispiel eine Platte in Herakleia Pontiki (vgl. *Byz. Zeitschr.* 61 [1968] 102); ein Besuch in Herakleia (heute: Ereğli) und neue Aufnahmen der Platte (Marmor. L. 1,65; H. 0,81 m. Inst.Neg. R 1784) ergaben, daß unter den vier Arkaden nicht figürlicher, sondern ornamentaler Schmuck gewesen ist: die beiden mittleren hatten Kreise, die einen achteckigen Stern umschlossen.

¹⁰ *R. Naumann/H. Belting*, *Die Euphemiakirche ... zu Istanbul* [1965] 67 ff.

¹¹ *Österr. Jahreshfte* 1 (1898) Beiblatt, 26.

¹² *O. M. Dalton*, *Byzant. Art and Archaeology* (1911) 169 u. fig. 98.

¹³ Zu den frühen Beispielen gehören u. a.: die Rahmung einer Templonikone im Paraklission von Hosios Lukas (*R. W. Schultz/S. H. Barnsley*, *The Monastery of St. Luke ...* [1901] Taf. 25), eine Spolie an der Westfront der

Die Platte aus Laça-Köy im Museum zu Sofia (L. 2,15; H. 0,82; D. 0,12 m [Taf. 6 b]) — vermutlich die Front eines Sarkophages, im Museum aber als Brunnen bezeichnet, als was sie auch zuletzt diente —, die Belting nach Jahren der Vergessenheit in diesem Zusammenhang anführt und auf der eine Inschrift das Jahr 1067 nennt, ist zu dem Sarkophag von Saray die am nächsten stehende Parallele; zwar sind die Kreuze abgearbeitet, zu denen sich die unter ihnen stehenden Bäume neigen¹⁴, aber es gibt z. B. in allen drei Feldern die diagonal gestellten herzförmigen Blüten, wie sie unter der rechten Arkade des Saray-Sarkophages vorkommen. Die Unterschiede, die in der rechteckigen Unterteilung der Front¹⁵, in der Zahl der Arkaden und deren feinerer Durcharbeitung sowie in Einzelheiten des Dekors liegen, sind jedoch auch nicht zu übersehen.

Eine fragmentierte Marmorplatte im Museum von Antalya und ein Sarkophag im Kloster Vatopaidi auf dem Athos erweitern die Gruppe. Bei dem Bruchstück in Antalya (Weißer Marmor. L. 1,20; H. 0,76 m [Taf. 7 a]), dessen Maße sehr gut zu einem Sarkophag oder zur Verschlussplatte eines Grabes passen¹⁶, stehen die Säulen wie bei beiden genannten Stücken vom Athos und dem Sarkophag in Sofia ohne Basis

Kleinen Metropolis in Athen (*M. Chatzidakis*, *Athènes Byzantines* [o. J.] Abb. 39) und, dieser ähnlich, das Templongebälk im Katholikon von Hosios Lukas (*Schultz / Barnsley* a. a. O. Taf. 23) sowie die von den Türken am Mimbar der Moschee wiederverwendeten Säulen im ehem. Pantokrator Kloster zu Istanbul (*A. v. Millingen*, *The Churches of C'ple* [1912], Taf. 67). Ein spätes Beispiel ist wahrscheinlich die Templonikone der Chorakirche gewesen: das während der Restaurierungsarbeiten gefundene und wieder eingesetzte Kapitell (mündliche Mitteilung von *L. J. Majewski*; vgl. *P. Underwood*, *Notes on the work ... in Dumb. Oaks Pap.* 12 [1958] Abb. 16 u. 17) weist Spuren von zwei dünnen Säulen auf, die nur verknotet gewesen sein können; vgl. *D. Pulgher*, *Les anciennes églises byzantines de C'ple* [1878] 35 u. Taf. 23,1. — Das von Wulff 1899 im Kunsthandel photographierte Kapitell (*Altchristl. u. Byzant. Kunst*, 504 Abb. 431) ist dem gefundenen Kapitell sehr ähnlich und stammt vielleicht vom gleichen Bau.

¹⁴ Archäol. Anz. (1918) 61 u. Abb. 68. A. Dumont las von der Inschrift nur den senkrechten Teil auf der rechten Randleiste; ihr Hauptteil ist anscheinend bis heute unpubliziert. Die Neuaufnahme verdanke ich dem Archäol. Museum in Sofia und der besonderen Hilfe von Frau Johanna Genova. — Sich neigende Bäume auch auf einer Platte aus Konstantinopel im Archäol. Museum in Istanbul: Archäol. Anz. (1916) 50 nr. 35.

¹⁵ Die Gliederung der S.-Front in drei gleiche, annähernd quadratische Felder war ein Merkmal bithynischer S. im 2./3. Jh. n. Chr., wie mir Fräulein Asgari sagte. Vielleicht gab es solche S. auch an der auf dem Seewege leicht erreichbaren thrakischen Küste, und der S. von Laça Köy stellt eine späte Nachwirkung dieses Typs dar.

¹⁶ *Urs Peschlow* machte mich auf dieses Stück aufmerksam; ihm verdanke ich auch die Photographie. Die Zeichnung fertigte Frau *A. Fäthke* an, der ich dafür herzlich danke.

auf einem gestuften Podest, ein Element, das an den frühchristlichen Sarkophagen nicht vorkommt. Die flachen, fast kantigen Säulen des Fragmentes in Antalya stehen im Gegensatz zu dessen profilierten Kämpfern und Archivolten sowie zu den Blüten in den Bogenzwickeln. Die einschichtigen Kreuze tragen „Perlen“ an den Hastenenden und aus der unteren Haste erwachsen Palmzweige, welche sich zur Mitte des Kreuzes neigen, zur Kreuzmitte, die ihrerseits durch eine aufgelegte Scheibe hervorgehoben ist¹⁷. Der flache, aber breite und allseitige Rahmen des Bildfeldes bedingt hier wie bei den Stücken auf dem Athos und in Saray auch flaches Relief für den ganzen Dekor. Auffallend und unter dem vorhandenen Material einmalig ist die Form des rechten Feldes, dessen Breite etwa der Hälfte des Breitenmaßes der übrigen Felder entspricht und in dem ein Kreuz von wesentlich geringerer Höhe steht, als sie die übrigen Kreuze erreichen. Leider ging die rechte obere Ecke der Platte verloren, so daß ihr Schmuck unbekannt bleibt und nicht mehr festgestellt werden kann, wie dieses Feld nach oben abgeschlossen war. Für eine Archivolte fehlt nicht nur an der Außenseite eine Säule als Auflager, wie sie z. B. die Sarkophage in Saray und Sofia haben, auch die geringe Breite der Nische spricht gegen sie, da — bei gleicher Kämpfer- und Scheitelhöhe aller Archivolten — diese schmalere sehr stark gestelzt gewesen sein müßte. Wie auch immer der obere Abschluß war, die gleichmäßige Reihung der Arkaden, wie Säulensarkophage sie sonst aufweisen, war hier an den Ecken durch schmalere Felder gestört. Nimmt man die linke Nische des Fragmentes als Mitte der Sarkophagfront oder der Platte, wozu auch die Gesamtmaße des Fragmentes verleiten, so ergäbe sich eine Front mit drei großen Bogen und zwei kleinen von halber Breite (Fig. 2); das Schema des Sarkophages mit vier Arkaden (z. B. Saray)¹⁸ wäre also durch Halbierung eines Feldes in eines mit drei Arkaden abgewandelt worden, das die Hervorhebung eines Mittelfeldes erlaubt. Dies ist freilich an dem Stück in An-

¹⁷ Diese Zierscheiben sind wohl eine Erinnerung an die auf Kreuzen häufig an dieser Stelle angebrachten Bilder in Tondoform: im Apsisbild von S. Apollinare in Classe sowie oft auf Elfenbeinarbeiten des 10./11. Jh. (vgl. *Goldschmidt / Weitzmann* a. a. O. II Taf. 14 nr. 36; 15 nr. 38 und Taf. 63) und in der Malerei (*M. Restle*, Byzant. Wandmalerei in Kleinasien, Bd. 3 [1967] Abb. 343).

¹⁸ Zum vierbogigen Typus gehören die S. in Saray und Sofia sowie die Platte in Herakleia Pontiki (vgl. Anm. 9); die von *G. Rodenwaldt* (Röm. Mitt. 38/39 [1923/24] 21 f.) geäußerte Vermutung, daß der vierbogige Säulen-S. „eine römische Variation des regulären Typus“ sei, wird durch diese späten Stücke in Frage gestellt, da sie wahrscheinlich auf ältere Vorbilder zurückgehen. — In der Malerei Kappadokiens gibt es eine ähnliche Anordnung wie auf der Platte von Antalya: an der Nordwand der „Kapelle des Styliten Niketas“ sind fünf Arkaden mit Kreuzen darunter gemalt, und an Anfang und Ende der Reihe ist zur Füllung der Wandfläche je eine Arkade von halber Breite ohne Kreuz hinzugefügt (vgl. *P. G. Schiemenz* in: *Jahrb. Oesterr. Byzantinistik* 18 [1969] 244 u. Abb. 2).

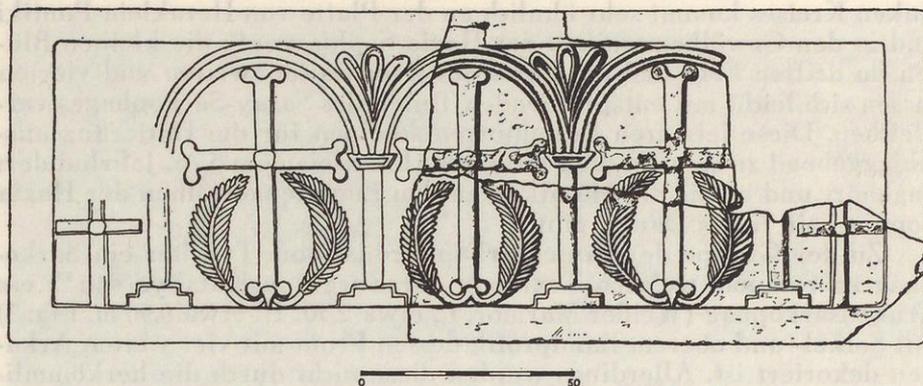


Fig. 2: Ergänzungsversuch der Platte von Antalya

talya künstlerisch nicht ausgenutzt worden, doch gab die Mittelachse der gesamten Front diesem Feld seinen Akzent.

Von dem Sarkophag im Vatopaidi-Kloster ist nur die Abbildung bei Bettini bekannt, im Text finden sich keine weiteren Angaben¹⁹. Es handelt sich um einen Sarkophag (oder um die Front eines Schein-S.?) mit vermutlich fünf Arkaden, die von Doppelsäulen getragen werden: unter der mittleren ein Kreuz, aus dessen unterer Haste zwei Akanthusblätter emporwachsen, und unter den vier seitlichen je ein Baum in der Form von Zypressen. Die Bäume in den beiden äußeren Feldern sind aus der Bogenmitte nach innen gerückt, so daß diese Felder möglicherweise noch weitere Schmuckelemente aufweisen, die auf der Abbildung nicht mehr zu sehen sind. Die Doppelsäulen stehen ohne eigene Basis auch hier auf einem zweiteiligen Postament. In den Zwickeln zuseiten der mittleren Arkade sind sternförmige Blüten angebracht, wie sie u. a. schon auf dem Sarkophag von Saray begegnet sind. Der sehr flachen Rahmung entsprechend sind auch alle Elemente des Dekors flach und einschichtig. Bettini nennt zwar kein Datum für den Sarkophag, doch ist die Anordnung der Abbildung zwischen den Werken des 14.—16. Jahrhunderts wohl ein Hinweis auf seine Meinung. Indessen scheint mir dieses Stück zu der hier zusammengestellten Gruppe von Denkmälern zu gehören, die Sarkophage und sarkophagähnliche Platten umfaßt und — in einem weiteren Sinne — dem 11. Jahrhundert angehört²⁰.

Gegenüber dieser in der Tradition der Säulensarkophage stehenden Gruppe zeigt der Sarkophag von Sarmasik Köy an seiner Front das mittelalterliche Motiv der miteinander verschlungenen Kreise, das in größerem Umfang seit dem 11. Jahrhundert vorkommt, z. B. an den Schrankenplatten von Hosios Lukas²¹. Das Sternblütenornament des

¹⁹ S. Bettini, *La Scultura Bizantina* II [o. J.] 46.

²⁰ Einige S. des 13./14. Jh. sind für eine spätere Publikation vorgesehen.

²¹ Vereinzelt kommt das Motiv schon auf Denkmälern des 6. Jh. vor, z. B. auf dem Diptychon des Philoxenus in Paris (W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten*

linken Kreises kommt sehr ähnlich an der Platte von Herakleia-Pontiki und in den Gewölbemosaiken der Hagia Sophia vor²²; die kleinen Blüten im dritten Feld und die Form des Kreuzes im zweiten und vierten lassen sich leicht mit entsprechenden Teilen des Saray-Sarkophages vergleichen. Diese letzteren Beziehungen scheinen für die Datierung ausschlaggebend zu sein, da die Platte von Herakleia dem 5./6. Jahrhundert angehört und es für die Mosaiken an den Emporengewölben der Hagia Sophia kein festes Datum gibt.

Zu der Gruppe der Säulensarkophage ist vom Typ her ein Sarkophag zu rechnen, welchen Texier in der Burg von Kütahya sah²³: ein Truhensarkophag (Weißer Marmor. L. etwa 2,50; H. etwa 0,90 m. Fig. 3) mit Sockel- und oberem Randprofil, dessen Front mit vier weiten Arkaden dekoriert ist. Allerdings werden diese nicht durch die herkömmlichen Elemente einer Arkade — Säule, Kapitell und Archivolte — gebildet, sondern durch ein plastisch offenbar nur wenig hervortretendes, gleichmäßig breites Band, das einheitlich mit sich kreuzenden und schneidenden Zickzack-Linien bedeckt ist. In den äußeren Nischen ist auf einem aus acht ineinander gesteckten Kreisen gebildeten Grund je ein gleicharmiges Kreuz angebracht, während in den mittleren Nischen ein Tier (Kalb? Huhn?) schlagender Löwe und ein heraldisch gestalteter Adler zu sehen sind. Die untere Leiste des oberen Profils trägt eine Inschrift, welche in Textiers Lesung das Jahr 1071 als Todesjahr des in dem Sarkophag beigesetzten Herrn Gregor, Protospatharios und Stratege von Asien nennt.

Der Sarkophag läßt sich zunächst mit keinem anderen vergleichen; auch der Hinweis auf das Motiv der ineinander gesteckten Kreise, das

der Spätantike [1952] nr. 28) oder auf Schrankenplatten in Ravenna (F. W. Deichmann, Ravenna I [1969] Abb. 80). Die Rückseite des Apostelreliefs im Archäol. Mus. Istanbul (Mendel 1517) gehört wohl nicht dem 5. Jh. an, wie Kollwitz (Oström. Plastik . . . 161 f.) meinte; auch Mendel hielt beide Seiten für gleichzeitig, obschon er selbst sagte, daß das Motiv der Rückseite im 10. Jh. besonders häufig vorkomme. Eine genauere Untersuchung des Fragmentes ist derzeit nicht möglich, da es fest an der Wand montiert ist. Zum Vergleich sind auch hier vor allem die Platten von Hosios Lukas zu nennen, denen gegenüber die Bauornamentik älterer Bauten (z. B. die Hagia Sophia und die Nordkirche des Lipsklosters in Istanbul oder die Kirche von Skripou) das Detail der Verknotung nicht aufweist, übrigens auch nicht die von Kollwitz (a. a. O. Anm. 2) genannten Beispiele aus dem 5. Jh. Die in Teilen erhaltene und rekonstruierbare Templonanlage der Johanneskirche in Ephesos (Forschungen in Ephesos IV 3, 173 f. Abb. 47) entspricht wohl nicht dem Zustand der justinianischen Zeit, denn auch ihre Ornamentik steht der Bauskulptur von Hosios Lukas nahe. Noch die palaiologische Malerei der Euphemiakirche/Istanbul hat diese Motive in der gemalten Inkrustation des Wandsockels (Naumann / Belting a. a. O. Taf. 22).

²² Zu Herakleia vgl. Anm. 9; zu dem Mosaik: C. Mango, *Materials for the Study of the Mosaics . . .* (1962) Taf. 55.

²³ Ch. Texier in: *Rev. Archéol.* 1 (1844) 521 ff. u. Taf. 5.

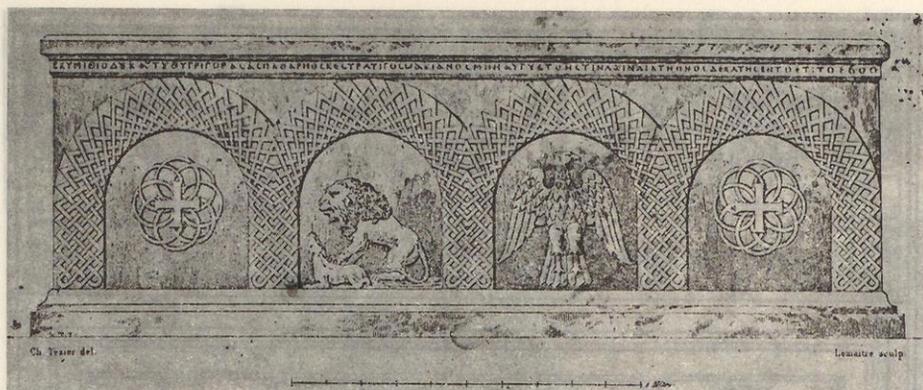


Fig. 5: Kütaya, Sarkophag auf der Burg. Nach Texier

in anderer Form ein wichtiges Schmuckelement an einem Sarkophag in Konya darstellt (s. u.), das aber vielleicht nur die mißverständliche Wiedergabe eines anderen, häufig auf Schmuckplatten vorkommenden Motivs (Taf. 7 b) ist, besagt nicht viel. Aber wenn Texier bei seiner Zeichnung nicht allzu viel Phantasie walten lassen, wie das leider zuweilen bei ihm geschah²⁴, so ist durch ihn ein bedeutendes Stück frühkomnenischer Grabskulptur überliefert worden, zu dem die Anregungen vermutlich aus höfischen Kreisen stammen.

Ein wichtiges Monument, bisher im Zusammenhang byzantinischer Reliefplastik wenig beachtet und mit vielen offenen Fragen behaftet, ist jener Sarkophag in der Sophienkirche zu Kiev, der traditionell — ohne eine Inschrift zu tragen — als das Grab des Jaroslav bezeichnet wird, also spätestens bei dessen Tode 1054 hergestellt worden sein muß²⁵. Jaroslav, der Sohn des ersten christlichen Herrschers in Kiev und einer byzantinischen Prinzessin, hatte den Einfluß aus Konstantinopel vor allem in Kunst und Theologie stark gefördert, unter seiner Regierung wurde die kirchliche Bindung an das Patriarchat von Konstanti-

²⁴ Vgl. *Istanb. Mitt.* 18 (1968) 266 Anm. 15.

²⁵ O. M. Dalton a. a. O. 167; O. Wulff, *Die Koimesiskirche von Nicäa* (1905) 177 Anm. 1; *ders.*, *Altchristl. und byzant. Kunst* (1914) 608; M. Alpatov / N. Brunov, *Gesch. der altruss. Kunst* (1952) 261; D. Ainalov, *Gesch. der russ. Monumentalkunst vormoskowitz. Zeit* (1952) 23 u. Taf. 11 b; O. Powstenko, *The Cathedral of St. Sophia in Kiev* (1954) 101 ff. (dazu die Rezension von C. Mango, in *The Art Bull.* 18 [1956] 253 ff., in welcher zu Recht die nationalistischen Gesichtspunkte des Buches kritisiert werden); W. N. Lazarew in: *Gesch. der Russ. Kunst I* (Dresden 1957) 110 f. u. Abb. 110. N. I. Kresal'nyj, *Sofijskij zapovednik v Kieve* (Kiev 1960) Abb. 122—125. Der Sarkophag muß in neuerer Zeit Beschädigungen erlitten haben; vgl. die Abbildungen bei Powstenko mit der in *Istorija Russkojo iskusstva I* (Moskau 1953) 193.

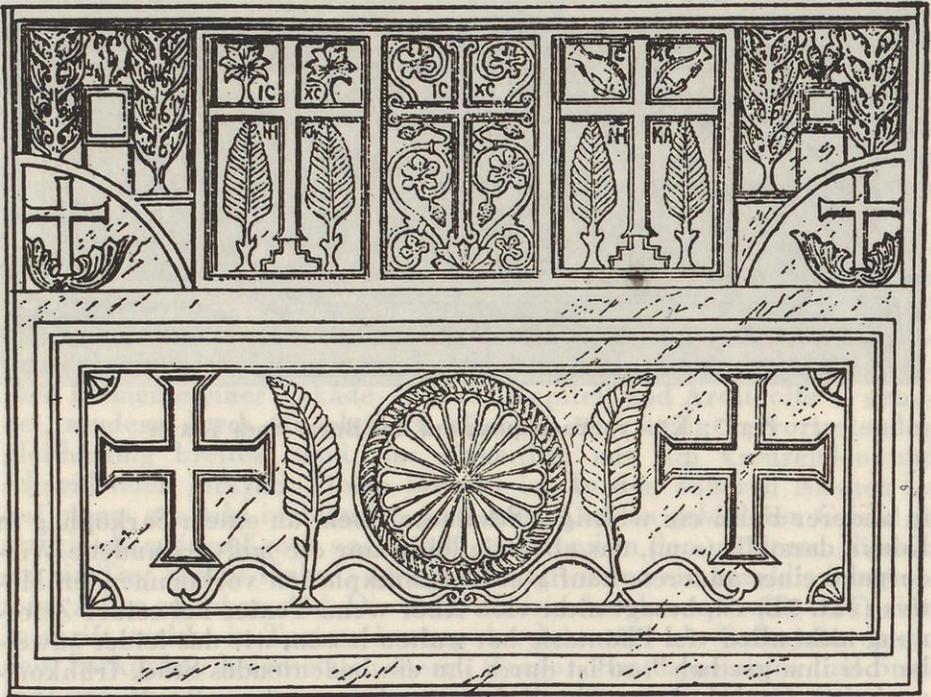


Fig. 4: Jaroslav-Sarkophag in Kiev. Nach Powstenko

nopel, die für die vorausgehende Zeit nicht sicher nachweisbar ist, fest geschlossen²⁶.

Die Angaben Powstenkos zu dem Material, aus welchem der Sarkophag (Taf. 8 a u. b) gearbeitet ist (101), läßt die Annahme zu, daß es sich um prokonnesischen Marmor handelt, eine Vermutung, die Powstenko selbst in Erwägung zieht (109). Aus seiner weiteren Beschreibung geht nicht hervor, ob der Sarkophag allseitig dekoriert ist oder nicht; die Abbildungen zeigen eine Lang- und eine Schmalseite, vom Deckel freilich beide geschmückten Langseiten. Die Rückseite sei unvollendet, sie weise Spuren einer rein ornamentalen Umrisszeichnung auf. Es ist aber wohl berechtigt, anzunehmen, daß die zweite Nebenseite der abgebildeten mehr oder weniger genau entspricht.

Es handelt sich um einen Truhensarkophag mit gerahmten Feldern (L. 2,36; Br. 1,22; H. [Kasten] 0,91; H. [mit Deckel] 1,61; D. 0,15 m [Fig. 4–5]). Die Mitte der von Profilleisten eingefassten²⁷ Front wird von

²⁶ *Historia Mundi* V (1965) 287; G. Ostrogorski, *Gesch. des Byzant. Staates* (1963) 252 f.; H. G. Beck, *Kirche und Theolog. Literatur im Byzant. Reich* (1959) 187; H. v. Rimscha, *Geschichte Rußlands* (1970) 36.

²⁷ Die auch hier abgebildeten Zeichnungen Powstenkos sind leider in vielen Einzelheiten ungenau, wie ein Vergleich mit den Photographien lehrt; so

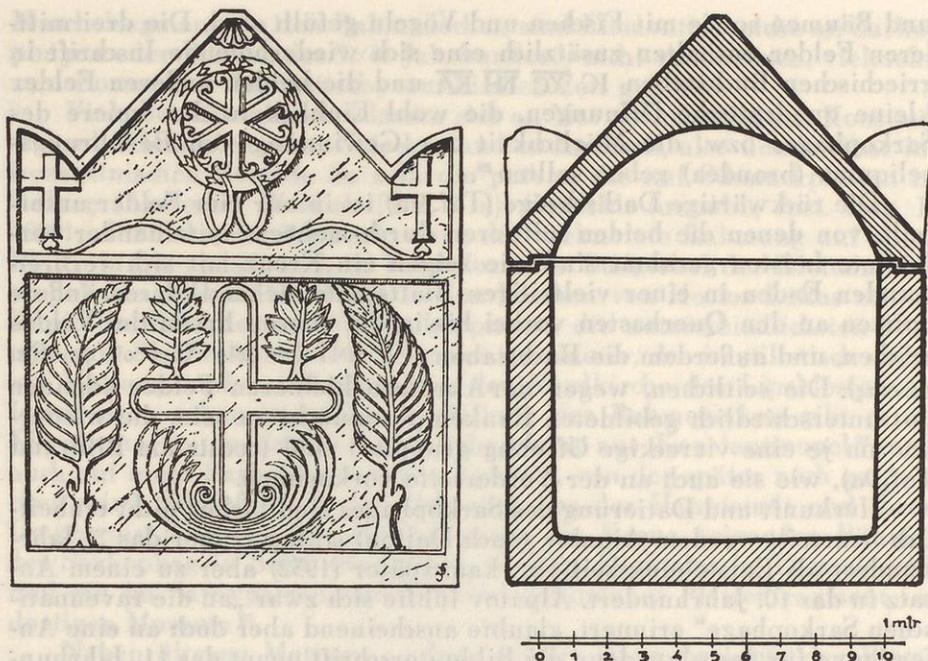


Fig. 5: Nebenseite und Querschnitt des Jaroslav-Sarkophags. Nach Powstenko

einer patera eingenommen, zu deren Seiten je ein sich nach außen neigender Baum in Zypressenform steht. Vom Unterrand der patera entwirrt sich nach den Seiten hin ein geschlängelttes Band, auf dessen herzförmigen (Efeublatt) Enden je ein Kreuz steht mit verlängerter unterer Haste und sich verbreiternden Enden. In den Rahmenecken sind kleine Muscheln angebracht.

Die Nebenseite wird nur von einer einfachen Leiste gerahmt; diese weist oben in der Mitte die Spuren einer ehemals den Deckel haltenden Klammer auf. Zwei sich leicht zur Mitte neigende Bäume umgeben im Bildfeld ein Kreuz mit abgerundeten Hastenenden, das in einer reich gegliederten Blattschale steht und auf dessen Querarmen kleine, spitzblättrige Bäume aufwachsen. Der Giebel des steilen und mit Akroteren versehenen Deckels zeigt als Hauptmotiv einen Blattkranz mit eingritztem Christogramm, das ein Wellenband mit den einfachen Kreuzen auf den Nebenseiten der Akrotere verbindet. In den Giebelscheitel ist — wie in die Ecken der Front — eine Muschel eingesetzt.

An der Front des Deckels sind an den Akroteren Kreuze angebracht, die auch hier in einer Blattschale stehen. Die Dachschräge ist in fünf annähernd gleich breite Felder aufgeteilt, welche mit Kreuzen, Ranken

wird bei der Frontansicht das Verhältnis Deckel — Kasten nicht klar, und die Größenverhältnisse einzelner Motive oder diese selbst sind willkürlich verändert.

und Bäumen sowie mit Fischen und Vögeln gefüllt sind. Die drei mittleren Felder enthalten zusätzlich eine sich wiederholende Inschrift in griechischen Buchstaben IC $\overline{\text{XC}}$ $\overline{\text{NH}}$ $\overline{\text{KA}}$ und die beiden äußeren Felder kleine quadratische Öffnungen, die wohl Einblick in das Innere des Sarkophages bzw. die Möglichkeit zur Gewinnung von Berührungsreliquien (brandea) geben sollten²⁸.

Die rückwärtige Dachschräge (Taf. 9a) ist in nur vier Felder unterteilt, von denen die beiden mittleren durch mehrere miteinander verknottete Leisten gerahmt sind; sie zeigen ein Kreuz mit sich verbreitenden Enden in einer vierteiligen Blattschale stehend, deren äußere Spitzen an den Querhasten vorbei bis in die oberen Ecken des Feldes reichen, und außerdem die Buchstaben ΦX $\Phi\Pi$ (= $\varphi\omega\varsigma$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ $\varphi\omega\tau\iota\zeta\epsilon\iota$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$). Die seitlichen, wegen der Akrotere kleineren Felder scheinen mit unterschiedlich gebildeten Ranken geschmückt zu sein, die wiederum um je eine viereckige Öffnung gruppiert sind (rechts am Bildrand Taf. 9a), wie sie auch an der Vorderseite vorkommen.

Herkunft und Datierung des Sarkophages sind bisher nicht einheitlich beurteilt worden. Ainalov (nach Dalton) schlug früher das 7. Jahrhundert als Entstehungszeit vor, kam später (1932) aber zu einem Ansatz in das 10. Jahrhundert. Alpatov fühlte sich zwar „an die ravennatischen Sarkophage“ erinnert, glaubte anscheinend aber doch an eine Anfertigung für Jaroslav, denn die Bildunterschrift nennt das 11. Jahrhundert. Daß auch Wulff dieser Meinung war, läßt sich aus dem Zusammenhang im Handbuch entnehmen, obschon er es nicht ausdrücklich sagte. Für Powstenko lag das Hauptargument für das 11. Jahrhundert in der Tatsache, daß die Rückseite des Sarkophages unvollendet ist; dies könne nur damit erklärt werden, daß der Sarkophag dringend zur Beisetzung des Prinzen benötigt wurde. Damit ist dann für ihn auch die Frage nach dem Entstehungsort entschieden, auf welche die älteren Autoren nicht expressis verbis eingegangen waren: der Sarkophag sei in Kiev gearbeitet worden, und zwar von ukrainischen Künstlern; hier blüht ukrainischer Exilpatriotismus.

Der Sarkophag macht in der Tat einen altertümlichen Eindruck, der an ravennatische Sarkophage oder Ähnliches denken läßt, doch hält dieser Eindruck einer genaueren Prüfung nicht stand: die mittelalterlichen Elemente sind unverkennbar. Die Form des Kreuzes mit den abgerundeten Ecken, die dichte Füllung des Deckels im Ganzen und ihre Details wie etwa das mit Ranken überzogene Mittelfeld der Schauseite oder die breite verknottete Rahmung auf der Rückseite, die Blattschalen, in denen Kreuze stehen, auch die patera an der Front des Kastens und die

²⁸ Powstenko (102) sieht, wie schon Ainalov, in diesen Öffnungen Wasserbecken, aus denen Vögel trinken und somit „the water of salvation“ trinkende Seelen symbolisieren. Die Vögel sitzen aber auf den Zweigen der Bäume, an denen sie picken, zu den sog. Brunnen haben sie keinen Bezug, und diese pflegen auch anders dargestellt zu werden, wenn sie ikonographisch gemeint sind (vgl. z. B. Wulff, *Altchristl. u. Byzant. Kunst*, 609; Deichmann, *Ravenna I* Abb. 115/116; T. Velmans in: *Cah. Archéol.* 19 [1969] 29 ff.).

Muschelsegmente in den Rahmenecken sind Elemente, welche an Sarkophagen oder Platten des 5./6. Jahrhunderts nicht vorkommen, vielmehr zum Formengut der mittelbyzantinischen Zeit gehören.

Viele der Einzelmotive lassen sich an Marmorarbeiten aus Konstantinopel, Kleinasien oder Griechenland nachweisen, also unmittelbar im byzantinischen Bereich. So z. B. die patera, die auf Schmuckplatten in Yalvaç (Antiochia Pisidiae [Taf. 9 b]), Sandıklı (unpubl., Inst. Neg. R 1889) oder Eskişehir²⁹ zu sehen ist, die verknottete Rahmung auf einer Platte in Synnada³⁰ und, in Tondoform, im Südgiebel der Kleinen Metropolis in Athen (Taf. 10 a). In den Kirchen von Hosios Lukas zeigen Kapitelle, Kämpfer und Schrankenplatten die unterschiedlichsten Formen von Blattkelchen unter Kreuzen, ein Motiv, das in stilistisch anderer Haltung auch an Baugliedern der Nordkirche des Lipsklosters in Istanbul zu sehen ist³¹. Die Ausfüllung der Rahmenecken gibt es an Elfenbeinarbeiten des 10./11. Jahrhunderts aus Konstantinopel³² und auch auf einer Sarkophagfront in Ephesos, von der später noch gesprochen wird. Schließlich finden sich auch aus der Hauptstadt und ihrer Umgebung Beispiele für die sich gegen ein Kreuz neigenden Bäume: der Sarkophag in Sofia, eine Platte in Hag. Dimitrios in Thessaloniki und ein im Saraygarten von Istanbul gefundenes Plattenfragment im dortigen Museum³³.

Neben älteren Motiven — dazu gehört in erster Linie der Blattkranz um das Christogramm, den ein Wellenband mit seitlich stehenden Kreuzen verbindet, eine Schmuckform, die u. a. auf Schrankenplatten in S. Clemente in Rom durch ein Monogramm Papst Johann II. (533 bis 535) datiert ist — schmücken den Sarkophag also auch jüngere, die der mittelbyzantinischen Zeit, vor allem dem 11. Jahrhundert angehören. Neben diesen Merkwürdigkeiten im Motivschatz sind es die Form des Sarkophages — der steile, mit großen Akroteren versehene Giebeldeckel über dem mächtigen, rundum in gerahmten Feldern dekorierten Kasten — und seine Maße, welche ihn aus dem übrigen hier vorgelegten Material hervorheben.

Solange unsere Kenntnis von mittelbyzantinischen Sarkophagen nicht weiter gewachsen sein wird, bleibt ein endgültiges Urteil über den Sarkophag des Jaroslav nicht möglich. Es müßte z. B. auch die Tatsache in Betracht gezogen werden, daß in Konstantinopel die kaiserlichen und andere Sarkophage auch im 11. Jh. noch zugänglich waren, daß also, was Form und Monumentalität des Jaroslav-Sarkophages betrifft, eine gewollte Anlehnung an diese vorliegen könnte, obschon die absoluten

²⁹ Mon. Asiae Min. Antiqua V (1937) nr. 58.

³⁰ Mon. Asiae Min. Antiqua IV (1933) nr. 111.

³¹ Schultz/Barnsley a. a. O. Taf. 27; zum Lipskloster vgl. die Abb. in Dumb. Oaks Pap. 18 (1964) nach Seite 277; allgemein zum Problem: J. Fleming in: Byzantinoslavica 30 (1969) 88 ff.

³² Goldschmidt/Weitzmann a. a. O. II nr. 1; 4; 78 u. a.

³³ G. und M. Soteriou, Η Βασιλική τοῦ Ἀγ. Δημητρίου... (1952) Taf. 55 b und Archäol. Anz. (1916) 30 nr. 33.

Maße der kaiserlichen Sarkophage z. T. um mehr als einen Meter differieren; dieser Anlehnung wäre dann z. B. auch der Schmuck der Giebel zu verdanken. Andererseits ist bei der geringen Zahl der bis jetzt bekannt gewordenen Stücke nicht mit Sicherheit auszuschließen, daß sich gewisse, im 5./6. Jh. entwickelte Schmuckelemente gerade an Sarkophagen oder Marmorplatten bis in mittelbyzantinische Zeit erhalten haben, obwohl die Bauornamentik der Nordkirche des Lipsklosters oder der Kirchen von Skripou und Hosios Lukas, Bauten des 9.—11. Jh., dagegenspricht. In Kiev allerdings kommen solche Formen vereinzelt auf Schrankenplatten und auf einem weiteren Sarkophag vor³⁴.

Damit soll auch die Vermutung ausgesprochen sein, daß der Sarkophag in den Werkstätten Konstantinopels angefertigt worden ist, wofür offenbar auch die Marmorqualität spricht. Nur hier hatte man die alten Sarkophagtypen³⁵ sowie das ganze Repertoire der Reliefplastik vor Augen, was wohl eine Voraussetzung für das Entstehen dieses Sarkophages ist. Powstenkos Hinweis auf die aus gleichem Material gearbeitete und stilistisch dem Sarkophag nahestehende Bauplastik der Sophienkirche spricht entgegen Powstenkos Absicht eigentlich auch für diese Annahme, da die Lieferung von Fertigteilen — Basen, Säulen, Kapitelle — ja zu den Hauptgewohnheiten dieser Werkstätten zählte³⁶. Dafür, daß die Rückseite des Sarkophages nicht voll ausgearbeitet wurde, müßte eine andere Erklärung gesucht werden, die außer in einer eiligen, vorzeitigen Lieferung auch darin gesehen werden könnte, daß aus Kiev Nachrichten über die geplante Art der Aufstellung eintrafen, die eine Ausarbeitung der Rückseite überflüssig machten.

Der Jaroslav-Sarkophag stellt mit seinem ungewöhnlichen, da aus dem Motivschatz verschiedener Epochen zusammengestellten Schmuck aber nicht die einzige Überraschung unter den mittelbyzantinischen Sarkophagen dar. Der 1753 von J. C. Flachat im Saray von Istanbul gezeichnete und seitdem verschollene Deckel aus verde antico, der wahrscheinlich zum Sarkophag Kaiser Manuel II. im Pantokrator Kloster gehörte (vgl. Anm. 2), bringt mit seinen sieben Kuppeln ebenfalls ein sonst unbekanntes Element in den Bereich der Sarkophagskulptur.

Jaroslav hatte, wie schon sein Vater, Werkleute und Mosaizisten aus Konstantinopel kommen lassen, welche u. a. einheimische Kräfte

³⁴ Powstenko a. a. O. 90 u. 108; vgl. auch eine Platte in Hosios Lukas, die das Motiv variiert und bereichert: *Schultz/Barnsley* a. a. O. Taf. 14.

³⁵ Dazu gehört auch der Typ mit allseitig gerahmten Bildfeldern und symbolischem Dekor, für den in Istanbul (Archäol. Museum und Garten des Ayasofya Museums) und Ravenna (*Deichmann*, Ravenna I Abb. 162) Beispiele erhalten sind. Die beiden S. im Topkapi Saray (*Ebersolt* a. a. O. Taf. 19 u. 21) müßten daraufhin untersucht werden, ob ihre Felder immer leer waren oder ob der ursprüngliche Schmuck abgearbeitet worden ist.

³⁶ Ein den Kiever Kapitellen (*Powstenko* a. a. O. 88 f.) ähnliches, wenn auch nicht identisches Stück wurde in Kurşunlu am Marmarameer gefunden und bezeugt damit die Herkunft dieses Typs aus den prokonnesischen Brüchen; vgl. *C. Mango* in: *Dumb. Oaks Pap.* 22 (1968) 170 u. Abb. 13.

anlernen sollten. So scheint es nur folgerichtig, wenn man diesen in Kiev neu entstehenden Werkstätten jene Sarkophage zuschreibt, die aus lokalem Material gearbeitet sind. Dies sind vor allem der sog. Olga-Sarkophag und ein dem Großfürsten Vladimir I. († 1015) zugeschriebener Sarkophag, beide aus lokalem Schiefer. Der angebliche Sarkophag der Fürstin Olga († 969) steht ganz in der byzantinischen Formtradition; an der Front zeigt er in gerahmtem Feld sechs in flachem Relief gearbeitete Arkaden mit wechselnd je einem Baum oder Kreuz darunter. Die Deckplatten über den giebelförmig gearbeiteten Nebenseiten sind — ebenfalls in gerahmtem Feld — mit vier untereinander verknöteten Kreisen geschmückt, wie sie von zahlreichen Marmorarbeiten in Istanbul, Kleinasien oder Griechenland bekannt sind; besonders gut vergleichbar ist ein Sarkophagfragment in Hag. Dimitrios in Thessaloniki, das Soteriou, vielleicht etwas zu früh, in das 10. Jh. datierte. Jedenfalls scheint der Sarkophag in Kiev aus geschichtlichen Gründen eher im 11. als im 10. Jh. entstanden zu sein³⁷.

Von einem vierten Sarkophag in Kiev, der als der des Großfürsten Vladimir II. Monomachos († 1125) bezeichnet wird, heißt es ausdrücklich, er sei aus dem gleichen Marmor gearbeitet wie der des Jaroslav. Der Schmuck dieses Sarkophages zeigt nun völlig die Formen von Marmorarbeiten des 5./6. Jh.: das Christogramm in einem Medaillon und zwischen zwei Kreuzen, die mit dem Medaillon durch die bekannte Ranke verbunden sind. Powstenko und andere wiesen darauf hin, daß die Dekoration des Sarkophages sich in der Sophienkirche an einer Schrankenplatte aus Schiefer wiederhole. Sie ist in der Tat sehr ähnlich, und da diese Platte als Teil einer Doppelplatte mit einem anderen Muster gekoppelt ist, bei dem die für die Entstehungszeit der Kirche typischen Verschlingungen vorherrschen, ist sie ein Beweis dafür, daß solche Schmuckelemente in Kiev im 11. Jh. oder gar später noch lebendig

³⁷ Bemerkungen über byzantinische Werkleute in Kiev finden sich bei fast allen Autoren, die sich mit der frühen christlichen Kunst in Kiev befaßten, zuletzt bei V. Lazarev (*Storia della pittura bizant.* [1967] 152), doch immer ohne Hinweis auf die Quellen. H. Schäfer verdanke ich das Zitat aus *N. I. Kresal'nyj, Sofijskij zapovednik v Kieve* (Kiev 1960) 265, wonach jedoch die Mitarbeit griechischer Werkleute an der Sophienkirche in den Chroniken nicht ausdrücklich erwähnt sei. — Zu den Schiefer-S. vgl. *Powstenko* a. a. O. 110, doch ist leider dort nur der sog. Olga-S. abgebildet (108). Die Benennung der in den einzelnen S. Beigesetzten ist willkürlich und zumindest im Falle der Olga zweifelhaft, wenn man nicht eine spätere Umbettung in Betracht ziehen will; die Reaktion auf ihren Christianisierungsversuch läßt kaum annehmen, daß sie in einem so betont christlichen S. bestattet wurde. Außerdem scheint mir das Datum ihres Todes (969) zu früh für diesen S. Auch bei dem Jaroslav-S. könnte man zweifeln, da die Öffnungen im Deckel zur Gewinnung von brandea eher an einen Heiligen denken lassen, doch wurden in dem S. die Gebeine eines Mannes gefunden, deren Untersuchung Hinweise auf Jaroslav ergeben haben soll (*Powstenko* a. a. O. 103 ff.). — Zu dem Fragment in Thessaloniki vgl. *Soteriou* a. a. O. Taf. 50 d.

waren. Eine weitere Platte mit dem gleichen Motiv, die aus nicht näher bezeichnetem Marmor gemacht ist, wurde zu einem späteren Zeitpunkt als Lehne des Metropolitensuhles verwendet und dementsprechend beschnitten. Will man nicht annehmen, die Byzantiner hätten alte Stücke nach Kiev geliefert, was unwahrscheinlich ist, gleichgültig für welche Bestattung der Sarkophag eingekauft wurde, so zeigt er, der nach Ausweis seines Marmors nicht in Kiev gearbeitet worden ist, daß auch in den Werkstätten am Marmarameer im 11. Jh. diese alten Muster noch Verwendung fanden. Die unzureichende Abbildung bei Powstenko erlaubt nicht, Unterschiede zu den älteren Marmorarbeiten zu benennen. Und die Platte vom Metropolitensuhl gehört vermutlich in den gleichen Zusammenhang³⁸.

In Stil und Technik sehr unterschiedlich, in den Motiven dem Jaroslav-Sarkophag jedoch sehr verwandt ist die Front eines im übrigen aus Ziegeln gemauerten Grabes an der Südseite der Johanneskirche in Ephesos (Marmor. L. 2,44; H. 1,07 m [Taf. 10 b])³⁹; ihr Dekor ist in die Oberfläche eingeritzt, nicht plastisch herausgearbeitet. Sieht man davon ab, so finden sich beinahe alle Elemente der Dekoration des Sarkophages in Kiev: die patera, das Wellenband mit Blattspitze, die Kreuze und auch die Füllung der Rahmenecken. Natürlich sind Einzelheiten anders, wie z. B. die Bereicherung der Mitte durch kleine Nebenkreise oder die zur Mitte weisenden Blüten in den Ecken statt der Muschel-segmente, aber andere Details haben genaue Entsprechungen, wie etwa die großen Kreuze in Ephesos, die sich mit dem mittleren Kreuz auf dem Deckel in Kiev vergleichen lassen, oder die patera, bei deren Ausführung in Ephesos nur auf Plastizität verzichtet wurde. Die feine Verteilung der Motive auf der Fläche und die qualitätvolle Durchführung der Arbeit stellen den Fähigkeiten der ephesischen Steinmetzen ein schönes Zeugnis aus; am Jaroslav-Sarkophag, bei dem z. B. die Kreuze so unglücklich am oberen Rand hängen, ist die Komposition weniger frei und elegant⁴⁰. Beide Stücke zeigen jedoch die Aufnahme und Um-

³⁸ Zum S.: Powstenko a. a. O. 110 u. Abb. auf Seite 108; *Kresal'nyj* a. a. O. 262. Die Doppelplatte aus Schiefer bei Powstenko (Seite 90 unten) nur als Zeichnung, woraus die Zusammengehörigkeit nicht hervorgeht; vgl. dagegen *Kresal'nyj* a. a. O. Abb. 119. Die Rückseite des Metropolitensuhles: *Kresal'nyj* a. a. O. Abb. 121; Vorderseite: Powstenko 86.

³⁹ Forschungen in Ephesos IV, 3 (K. Hörmann, Die Johanneskirche [1951] 60; 257 u. Taf. 59³). Die Platte wird in „nachjustinianische Zeit“ datiert, sie ist Seite 257 und Taf. 59 auf dem Kopf stehend dargestellt. — An ihrer Rückseite hat die Platte einen nahe der Kante umlaufenden, stark bestoßenen Wulst, dessen Sinn bei einer Frontplatte nicht klar ist; auch haben ihre vier Schmalseiten Profile, so daß die Platte vielleicht entgegen der Fundbeschreibung und der modernen Rekonstruktion als Deckel und nicht als Schauseite des Grabes diente.

⁴⁰ Vielleicht ist die Platte prokonnesischer Export; über die Marmorqualität besteht zwar keine Gewißheit, doch führt die motivische und stilistische Verwandtschaft mit einem etwa 0,55 m hohen Kapitell im Museum von Ka-

setzung älterer Motive, die z. T. bis in das frühe 6. Jh. zurückzufolgen sind.

Zwei Sarkophage, die O. Wulff in der Koimesiskirche von Iznik (Nikaia) sah, waren ebenfalls mit Motiven geschmückt, die sonst nur von Schrankenplatten bekannt sind, allerdings von Schrankenplatten verschiedener Epochen⁴¹. Einer der beiden stand in einem eigenen Grabraum an der Nordseite der Vorhalle, der jedoch zuletzt im frühen 19. Jh. erneuert worden ist⁴². Der Sarkophag war vermutlich nur ein Scheinsarkophag, denn seine Front, die heute im nördlichen Seitenschiff der Ruine liegt (Inst. Neg. R 2202), weist keine Spuren des Sarkophagkastens auf. Zwar ist die Platte an beiden Schmalseiten gebrochen, doch hat sie diese Schäden schon auf der Abbildung bei Wulff, ein Umstand, der zusammen mit den Beobachtungen am Mauerwerk zur Vorsicht bei der Beurteilung des Alters dieser Grabanlage mahnt. In beiden Bildfeldern der Front ist ein Christogramm in plastisch stark hervortretendem Lorbeerkranz mit der dazugehörenden Ranke mit herzförmigem Efeublatt darunter dargestellt. Auf dem die gerahmten Felder trennenden Mittelstreifen steht ein Kreuz im Blattkeldh, dessen Relief wesentlich flacher als das der Kränze ist. Die Entstehungszeit der Marmorplatte ist mir nicht klar; Wulffs Annahme, sie gehöre der Erbauungszeit der Kirche an, ist wegen der baulichen Veränderungen an dieser Stelle nicht überzeugend, und von ihrem Schmuck spricht nur das flache Relief des Kreuzes gegen eine Datierung in das 6. Jh.

Interessanter war vermutlich der heute verlorene Sarkophag, der am Westende des südlichen Seitenschiffes vor der Wand in einem frei aufgebauten Arkosol stand. Wulff (184) beschrieb ihn folgendermaßen: „Seine allein sichtbare Vorderseite zeigt zwei durch einen einfach profilierten schmalen Zwischenstreifen getrennte, nahezu quadratische Felder, die von einem völlig gleichartigen Bandgeschlinge eingenommen sind. Das Band umschließt eine größere sechzehnblättrige Mittelrosette und bildet um dieselbe in mehrfacher Durchflechtung ein über Eck stehendes Quadrat, von dem sich wieder nach den Ecken des äußeren Rahmens hin größere Verschlingungen abzweigen, die mit kleineren sechs- und achtblättrigen Rosetten, verschiedengestaltigen Kreuzen und Feuerrädern gefüllt sind.“ Eine solche Beschreibung trifft in vielen Zügen auch auf zahlreiche Schrankenplatten zu, z. B. auf mehrere Platten in Hosios Lukas und in anderen Orten Griechenlands (Taf. 7a) — in das 11. Jh. datierte Wulff übrigens auch den Sarkophag —, freilich, ohne daß die Platten immer alle am Sarkophag vereinten Motive zeigen. Die Verdoppelung der Szene an beiden Grabplatten⁴³ findet ihre Entsprechung an vielen Platten, deren ursprünglicher Verwen-

valla, dessen Material prokonnesischer Marmor ist (Inst. Neg. R 2486—2488), zu dieser Vermutung.

⁴¹ O. Wulff, Koimesiskirche, 181 ff. u. Abb. 35.

⁴² Außer Wulff so auch Th. Schmit, Die Koimesiskirche von Nikaia (1927) 19.

⁴³ Wie mir U. Peschlow versichert, sprechen die wenigen Spuren im Fußboden dafür, daß auch das zweite Grab nur ein Schein-S. gewesen ist.

dungszweck nicht geklärt werden konnte, deren Maße aber an eine Verwendung als Front eines Scheinsarkophages zu denken erlauben. Auch darin gehen Sarkophage und Schrankenplatten parallel, wofür weiter unten noch andere Beispiele genannt werden.

Ein Sarkophag mit völlig anderer Dekoration ist in den Torbau der Sahib-Ata-Moschee in Konya eingebaut. Bei diesem reich geschmückten seldschukischen Bau von 1259, welcher als einziger bedeutender Rest der ganzen Anlage erhalten blieb, wurde zuseiten des Eingangs je ein Sarkophag als Brunnenbecken verbaut, von denen der rechte, ein paganer Sarkophag des 3. Jh., durch A. M. Mansel bekannt gemacht wurde. Die Front des linken, christlichen Sarkophages ist kürzlich wegen ihrer Ornamentik erwähnt worden, jedoch wurde dabei nicht gesagt, daß es sich um einen Sarkophag handelt⁴⁴.

Schon die architektonische Form ist auffallend: ein Sarkophag mit Ecksäulen (Kalkstein [?]. L. 2,50; H. 0,80; Br. 1,10 m [Taf. 11a]. Die Rück- und eine Nebenseite sind nicht sichtbar). Die Säulen stehen auf einer unprofilierten Sockelplatte und tragen wie ein Gebälk das obere Gesims. Die Rahmung des dazwischenliegenden Bildfeldes besteht unten aus einer einfachen, an den Seiten aus einer schwach gestuften Leiste und oben aus einer Kehle, welche zu dem stark vorkragenden Gesims vermittelt. Die Säulen haben voll ausgebildete Basen mit Plinthe und einen breiten Schaftring darüber; oben, unter dem schmucklosen Kapitell, wieder einen Schaftring und dann als oberen Abschluß die Deckplatte. An der Front tritt letztere wegen der Kehle der Kastenrahmung nicht deutlich hervor, während an der Nebenseite, wo diese Kehle fehlt, das Gesims des Kastens auf der Abakusplatte des Kapitells liegt. Die Front ist in drei Felder unterteilt, von denen das schmalere in der Mitte vermutlich zur Aufnahme einer Inschrift gedacht war, ohne daß hiervon Spuren festzustellen gewesen wären. Beide seitlichen Felder sind mit einem Muster von sich schneidenden Kreisen geschmückt, in dem die einzelnen Kreise und Kreissegmente miteinander die verschiedensten Formen bilden; das Profil der Kreislinien besteht aus zwei dünnen, durch eine Kehle von einander getrennten Leisten. Der Schnittpunkt voller Kreise ist fast jedesmal, wie mit einem Edelstein besetzt, hervorgehoben.

Auf der linken Nebenseite (Taf. 11 b) sieht man zwei merkwürdig unarchitektonisch gebaute Arkaden und unter ihnen je ein von einem halben Kranz umfaßtes Medaillon, in dem sich Reste eines abgearbeiteten Kreuzes erkennen lassen, das linke zum Christogramm entwickelt. Die Archivolten werden von kannlierten Pilastern getragen, von denen die beiden äußeren schmaler und niedriger sind als der mittlere. Zum Ausgleich sind auf die äußeren Kapitelle hohe Kämpferblöcke gestellt, die aber trotzdem nicht ganz die Höhe des mittleren Kapitells erreichen. Da die seitlichen Kapitelle zudem hauptsächlich einen Akroter-

⁴⁴ Zur Anlage: C. E. Arseven, *Türk Sanatı Tarihi* (Istanbul o. J.) 109 ff. u. Abb. 223. — A. M. Mansel in: *Belleten* 18 (1954) 512 f. u. Abb. 4 und 5. C. D. Sheppard in: *Art Bull.* 51 (1969) 67 u. Abb. 5.

ähnlichen Schmuck tragen, der aus einem zur Volute umgeformten Akanthusblatt besteht, bleibt als reales Auflager für die Kämpferblöcke fast kein Platz frei. Hinzu kommt noch ein Giebel, der ebenfalls von den äußeren Kapitellen getragen werden soll, aber kein Auflager mehr findet, und als dessen Stütze am mittleren Pfeiler man Konsolen annehmen muß, ohne sie zu sehen, d. h., der Giebel schwebt in der Luft. Das Giebelfeld ist mit einem flächig ausgebreiteten Akanthusblatt gefüllt. Der Mittelpilaster ist in seinem oberen Teil stark bestoßen, aber der Umriß des Kapitells läßt sich noch erkennen, auf welchem die im Gegensatz zu den Seiten hier nicht gestelzten Archivolten aufsetzen.

Die Verbindung von Giebel und Archivolte zu Dreiergruppen, vereinzelt auch zu Zweiergruppen, ist auf kleinasiatischen Grabstelen, besonders in Isaurien und Lykaonien, weit verbreitet⁴⁵, wie ja die beiden Formen auch auf den großen Säulensarkophagen des Sidamara-Typs nebeneinander stehen. Die unlogische Verdoppelung der Formen ist ungewöhnlich und kommt selten, wahrscheinlich nur in der Provinzialkunst vor, so z. B. auf dem Grabstein des Urvinus aus dem 1. Jh. n. Chr. in Mainz⁴⁶, der aber trotz des im Ganzen irrealen Aufbaues mehr Sinn für Festigkeit offenbart; Gleichgültigkeit gegenüber dem „Haltbaren“ des Dargestellten findet sich auch bei einigen der genannten Stelen aus Isaurien, doch nie in dieser überspitzten Weise.

Der architektonisch durchgebildete Sarkophag, der mit Basis, Säule (oder Eckpilaster) und Gebälk letzten Endes auf Großarchitektur zurückgeht, ist aus Kleinasien bis jetzt nicht in zahlreichen Stücken bekannt geworden⁴⁷; zu den seltenen Beispielen gehören die Grabplatte des Bischofs Eugenios von Laodikeia (um 332), die wie eine Sarkophagfront mit tabula ansata erscheint, und der nicht christliche, wohl aus dem 3. Jahrhundert stammende Sarkophag mit tabula ansata in Geyre (Aphrodisias)⁴⁸.

Zu diesen kommt nun der Sarkophag von Konya hinzu. Aber wann ist er entstanden? Der architektonische Aufbau läßt noch an die Frühzeit, etwa das 5. Jh., denken, zumal die isaurischen Vergleichsbeispiele für den Schmuck der Nebenseite fast alle in das 4. Jahrhundert datiert

⁴⁵ A. M. Ramsay in: *Journal Hell. Stud.* 24 (1904) 260 ff.; danach C. M. Kaufmann, *Handb. der althristl. Epigraphik* (1917) 64 ff.; *Mon. Asiae Min. Antiqua VIII* (1962) nr. 13 ff. — *Denkmäler mit Konsolen an den Säulen: Mon. Asiae Min. Antiqua VI* (1939) nr. 24; Sarkophag aus schwarzem Marmor im *Archäol. Mus. Istanbul (Mendel 1320)* u. a.

⁴⁶ Aus *Altertumsmuseum und Gemäldegalerie der Stadt Mainz*, Bildband 1962, Taf. 51.

⁴⁷ J. Kollwitz (*Atti VI Congr. Internaz. Archeol. Christ.* 1962 [1965] 386) hatte an die lykischen S. erinnert, doch sind Zwischenstufen wahrscheinlich; vgl. F. W. Deichmann, *Byzant. Zeitschr.* a. a. O. 296, Anm. 29.

⁴⁸ Laodikeia: C. M. Kaufmann a. a. O. 249 ff. u. Abb. 173; W. M. Calder in: *Journal Rom. Stud.* 10 (1920) 42 ff. u. Taf. 1. Geyre: *Mon. Asiae Min. Antiqua VIII* nr. 568. Zur Bedeutung dieses Typus für Konstantinopel und Ravenna vgl. die in Anm. 47 genannte Arbeit von Deichmann.

werden. Aber nimmt man das 5. Jahrhundert als Entstehungszeit an, dann müßten die vielen Mißverständnisse bei der Darstellung von Architektur (Nebenseite) und bei ihrer Durchführung (Ecksäule-Frontansicht) aus den landschaftlichen Bedingungen und nicht chronologisch erklärt werden.

C. D. Sheppard hat die Schmuckmotive der Frontseite mit den von Paulos Silentiarios beschriebenen Platten der Hagia Sophia in Verbindung zu bringen gesucht und sie damit in die „Early Byzantine Period“ datiert. Aber weder überzeugt sein Vergleich mit einem Kämpferkapitell von der Empore der Hagia Sophia noch sind in dem ohne genauere Angaben zitierten Buch von Hoddinott⁴⁹ vergleichbare Werke abgebildet; man findet dort auf Mosaiken und Marmorreliefs mehrfach das bekannte Gittermuster (z. B. Hoddinott, Taf. 56 c und d), das auf Schrankenplatten auch in Kleinasien (z. B. Priene) und Italien (Rom, S. Agnese, Via Nomentana) sowie häufig auf römischen Sarkophagen vorkommt⁵⁰. Mit diesem Gittermuster, das über längere Zeit verwendet wurde, hat jedoch das Schmuckmotiv an dem Sarkophag in Konya nur entfernt Gemeinsames. Die viele neue Formen schaffende Verschränkung der Kreise scheint mir nicht mehr in die frühchristliche Zeit zu gehören; unmittelbar Vergleichbares fehlt zwar, aber ähnliches findet sich z. B. auf den Platten des sog. Thrones von Melegob⁵¹, die sicher — in weiterem Sinne — um 1000 entstanden sind.

Aber trotzdem zögere ich, den ganzen Sarkophag dieser Zeit oder auch dem 11. Jahrhundert zuzuweisen, da bis jetzt aus dieser Epoche jede Parallele für die Ecksäulen fehlt und die Unsicherheit der Ausführung allein als Argument für eine so späte Datierung nicht ausreicht. Nur weiteres Material kann zu genaueren Ergebnissen führen, und eine erneute Untersuchung des Sarkophages von Konya müßte auch die Frage klären, ob die Frontseite in ihrem heutigen Zustand vielleicht später gearbeitet ist als die Nebenseite, ob der Sarkophag also wiederverwendet wurde; die Oberflächenbearbeitung ist an den beiden sichtbaren Seiten nicht gleich, wie schon die Photographien lehren. Aber auch dies würde für sich allein als Beweis für eine spätere Überarbeitung der Front nicht gelten.

Eine Gruppe von Sarkophagen dieser Zeit bleibt noch zu erwähnen, nämlich die gemalten. In der Wand- und Miniaturmalerei werden häufig bei der Darstellung der Anastasis und bei Bildern zu Märtyrerlegenden Sarkophage mit in das Bild einbezogen. Um welche Art von

⁴⁹ R. F. Hoddinott, *Early Byzant. Churches in Macedonia and Southern Serbia* (1965).

⁵⁰ *Repertorium der christl.-antiken S. I* (1967) (hrsg. von F. W. Deichmann) nr. 219.

⁵¹ H. Rott, *Kleinasiatische Denkmäler* (1908) 287 u. Abb. 105. — Die Verbindung dieser Platten mit einer Stiftung des Johannes Tzimiskes ist leider nicht sicher bezeugt, so daß sich ihre Datierung nicht darauf stützen kann. In Melegob (heute Derinkuyu) waren die Platten im Frühjahr 1969 nicht auffindbar.

Sarkophagen handelt es sich dabei, und helfen sie, die Frage nach den in dieser Epoche bevorzugten Typen zu beantworten?

Auf dem Anastasisbild von Hosios Lukas (Taf. 12 a) stehen am vorderen Bildrand frontal zwei Sarkophage, aus denen Christus die Vorväter erweckt. Der rechte ist ein Truhensarkophag, dessen allseitig gerahmte Front den schon bekannten Schmuck trägt: Christogramm in Medaillon zwischen zwei Kreuzen, die auf der Blattspitze einer die Elemente verbindenden Ranke stehen; auf Sarkophagen und Schrankenplatten des 5./6. Jahrhunderts aus Konstantinopel und dessen gesamtem Einflußbereich kommt das Motiv genauso und häufig vor⁵². Fremd und auf den Werken dieses Typs sonst nicht nachzuweisen sind die auf dem Mosaik um die Kreuze gruppierten kleinteiligen Schmuckelemente, die aber an Entsprechendes auf dem Sarkophag von Saray erinnern, also vielleicht eine Motivbereicherung des 11. Jahrhunderts darstellen, wie ja auch die erwähnte Platte in Kiev zusätzlich Rosetten zeigt.

Der Sarkophag zur Rechten Christi wird von der Hadeshöhle und seinem vor ihm liegenden Deckel überschritten, so daß die Ecken nicht sichtbar sind, doch ist anzunehmen, daß der Sarkophag Sockel und Randprofil besitzen soll und keine Felderrahmung. Seine Front ist mit einem auf Schrankenplatten des 6. Jahrhunderts häufig verwendeten Muster geschmückt, bei dem konzentrisch umeinandergelegte Rhomben durch seitlich angefügte Dreiecke zu Rechtecken ergänzt werden⁵³. Sarkophage mit diesem Motiv sind anscheinend selten; an ein von Ebersolt erwähntes Exemplar in Istanbul hat F. W. Deichmann jetzt wieder erinnert⁵⁴. Ein weiteres Stück (Marmor. L. 2,03; H. 0,52; Br. 0,64; D. 0,055 m [Taf. 12 b]) steht im Garten der Mustafa Pasa Moschee in Gebze (westl. Bithynien); seine Front weist wie der Istanbuler Sarkophag und im Gegensatz zu dem Mosaik zwei Rhombenfelder auf mit einem breiten, wohl für eine Inschrift gedachten Mittelstreifen; vermutlich gab es in Wirklichkeit beide Typen nebeneinander. Der Sarkophag in Gebze hat nicht das im 6. Jahrhundert allgemein übliche starke Relief, vielmehr werden die Rhomben von flachen, unprofilierten Leisten gebildet, was vielleicht auf eine spätere Entstehung hinweist⁵⁵.

⁵² Ein unpublizierter S. im Ayasofya-Museum in Istanbul gibt diesen Typus genau wieder, der S. aus breccia verde (*Mendel* 1174) im Archäol. Mus. Istanbul hat dagegen nicht eine gerahmte Bildfläche, sondern Sockel und oberes Randprofil.

⁵³ Das Motiv in einfacher Form schon auf den unter Anastasios errichteten Basen für Ehrenstatuen des Rennfahrers Porphyrios; vgl. *Dumb. Oaks Pap.* 4 (1948) 29 ff.; *Annual Archaeol. Mus. Istanbul* 11/12 (1964) Taf. 31 f.

⁵⁴ *Byzant. Zeitschr. a. a. O.* 304 Anm. 64; Abbildung bei *D. Pulgher*, *Les anciennnes églises byzantines de Constantinople* (1878) Taf. 14 nr. 3 und 4. *J. Ebersolt*, *Constantinople Byzantine et les voyageurs du Levant* (1919) Abb. 51. Der S. wird als Brunnenbecken vor einer modernen Moschee nahe der Hohen Pforte verwendet.

⁵⁵ Allerdings ist dem S. während des Arbeitsvorganges ein Unglück zuge-

Die Anastasis-Darstellungen in Daphni und Chios zeigen entsprechend der verwandten Ikonographie sehr ähnliche Sarkophage, in Chios zusätzlich einen dritten Typ, der als einzigen Schmuck in der Frontmitte ein Christogramm trägt⁵⁶. Auch dieser Typ ist vorwiegend im 5./6. Jh. hergestellt worden.

In einer Handschrift des 11. Jh. auf dem Athos⁵⁷ ist auf dem Anastasisbild ein anderer Sarkophagtyp wiedergegeben, dessen Schmuck neben dem oberen Randprofil vor allem aus dem farbigen Material — wohl einer Art breccia — besteht; auf den entsprechenden Bildern in Torcello und Venedig kommen um 1200 die gleichen Typen wieder vor⁵⁸, in Torcello trägt einer als zusätzlichen Schmuck ein Christogramm. Denkt man angesichts dieser Bilder an wirkliche Sarkophage, so erinnert man sich an die Sarkophage aus breccia verde in Istanbul oder an die noch unpublizierten drei Sarkophage im Museum von Diyarbakir, die aus einem grau-blau-weiß gefleckten Marmor gearbeitet und mit Kreuzen geschmückt sind (5. Jh.). Am ehesten lassen sich aber vergleichen die beiden aus Platten (oder Ziegeln?) gemauerten Sarkophage in der Krypta von Hosios Lukas, die mit einer Marmor imitierenden Malerei dekoriert sind⁵⁹. Diese Bemalung ist nie Gegenstand einer besonderen Untersuchung gewesen, doch scheint sie zur ursprünglichen Ausmalung der Krypta im 11. Jh. zu gehören. In jedem Fall ist sie aber Nachahmung eines wirklichen Marmorsarkophages, so daß auch für diesen Typ Vorbilder aus frühchristlicher Zeit anzunehmen sind⁶⁰.

Es ergibt sich also die auffallende Tatsache, daß auf den Bildern des 11. Jh. Sarkophage dargestellt wurden, deren Schmuckformen wesentlich älter sind. Die zunächst naheliegende Vermutung, daß die

stoßen, indem die rechte hintere Ecke z. T. wegbrach, so daß er, wollte man das Stück nicht verwerfen, an dieser Stelle innen nicht ganz ausgehauen werden konnte; vielleicht wurde er deswegen als ein unter Preis abzugebendes Objekt an der Front nicht vollendet, obschon die geringe Wandstärke kaum noch das Herausholen eines starken Reliefs gestattet.

⁵⁶ E. Diez/O. Demus, *Byzantine Mosaics in Greece* (1951) Abb. 100 und 115.

⁵⁷ K. Weitzmann, *Geistige Grundlagen der makedonischen Renaissance* (1965) 39 u. Abb. 37; *ders.*, *Aus den Bibliotheken des Athos* (1963) 61 ff.

⁵⁸ V. Lazarev, a. a. O. Abb. 370. O. Demus, *Die Mosaiken von S. Marco* ... (1935) Abb. 16.

⁵⁹ Schultz/Barnsley (a. a. O. 34 f.) nennen sie „slabbed sarcophagi“, während man an Ort und Stelle an einem S. deutlich Ziegel erkennt (vgl. auch W. F. Volbach u. J. Lafontaine-Dosogne, *Byzanz und der christliche Osten* [1968] Taf. 179). Zur Anlage und Malerei jetzt M. Chatzidakis in: *Cah. Archéol.* 19 (1969) 127 ff. und O. Morisani, *Bisanzio e la pittura Cassinese* (1955) 38 ff.

⁶⁰ Spätere Anastasisbilder, besonders die aus palaiologischer Zeit, zeigen S. mit ganz anderem Dekor, der offensichtlich nicht von wirklichen Vorbildern übernommen worden ist, da er wahllos auch auf Mauern, Brunnen oder Möbel übertragen werden kann, die Chorakirche sei Beispiel für viele (P. A. Underwood, *The Kariye Djami* [1966] III Taf. 341; II Taf. 89, 93, 147, 213). Tatsächlich sind bis jetzt auch keine Denkmäler mit solcher Dekoration gefunden worden.

ikonographische Vorlage der Bilder eben älter sei und sie es war, welche die alten Sarkophagtypen überliefert hatte, scheint bei dem heutigen Stand der Forschung ausgeschlossen zu sein⁶¹. Andererseits ließen schon der Jaroslav-Sarkophag in Kiev und die Marmorplatte in Ephesos erkennen, daß noch in komnenischer Zeit diese Muster bekannt waren und verwendet wurden; noch deutlicher zeigt es der sog. Vladimir-Sarkophag und die ihm verwandten Platten, welche das Motiv in seiner ursprünglichen Gestalt zeigen. Über den Umfang des Weiterlebens dieser Formen ergibt sich noch kein klares Bild, doch läßt das erhaltene Material, unter dem die auch in Hosios Lukas vorherrschenden Motive aus verknöteten Kreisen und Vierecken einen sehr hohen Anteil besitzen, vermuten, daß er nicht sehr groß war. Die in den Nekropolen und Mausoleen der Kaiserstadt immer noch sichtbaren alten Sarkophage, die sicherlich auch oft wiederverwendet wurden, wie das bei paganen Sarkophagen mehrfach beobachtet worden ist⁶², mögen anregend gewesen sein; für die Maler war vielleicht gerade der Charakter des Altertümlichen entscheidend, diese Sarkophagtypen in ihre Bilder aufzunehmen. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß kein „zeitgenössischer“ Sarkophag in der Art, wie sie beschrieben wurden, auf den Bildern vorkommt.

Die Frage, mit welchen Deckeltypen diese Sarkophage verschlossen gewesen sind, ist nur anhand von wenigen Beispielen zu beantworten, da Deckel aus offenliegenden Gründen sehr viel seltener die Jahrhunderte überstanden haben als Kästen. Erhalten oder bekannt geworden sind nur giebelförmige Deckel, in Kiev z. B. einer mit Eckakroteren, bei welchem die Dachschrägen mit symbolischem Dekor gefüllt sind. Ein einzelner Deckel mit Eckakroteren, der in Eskişehir gefunden wurde⁶³, stellt eine Parallele zu dem Deckel des Jaroslav-Sarkophages dar, da auch bei ihm beide Schrägen dicht mit symbolischem Schmuck gefüllt sind: Giebel und Arkade abwechselnd, darunter Kreuze, in den Zwickeln Vögel und daneben Lämmer.

Ein Deckelfragment in Silivri/Thrakien (Marmor. L. 1,05; Br. 0,81 m [Taf. 12c]) hat ebenfalls die Giebelform, ist aber sehr viel sparsamer

⁶¹ E. Lucchesi-Palli in: Reallexikon Byzant. Kunst I 142 ff.; K. Weitzmann, Geistige Grundlagen ... 59 f.

⁶² Der fast totale Verlust aller städtischen Nekropolen macht Beobachtungen zu dieser Frage unmöglich. — In der Nikolauskirche von Myra wurde kürzlich ein Grabraum wohl komnenischer Zeit freigelegt, der neben einfachen und schmucklosen Steinkisten auch einen wiederverwendeten, künstlerisch hervorragenden paganen S. enthält, vgl. Y. Demiriz in: Türk Arkeoloji Dergisi 15 (1966) 1968 25 f. u. Abb. 59. — Auch im Museum von Messina befindet sich ein wiederverwendeter paganer S., dessen christliche Überarbeitung in das 7. Jh. datiert wird (G. Agnello in: Rendiconti Pont. Acc. 58 [1965/66] 197 ff.).

⁶³ Mon. Asiae Min. Antiqua V 1937, nr. 59. Im Frühjahr 1969 nicht wiedergefunden. Der sog. Olga-S. stellt ein Unikum dar: zwei rechteckige Platten schließen den Kasten über giebelförmigen Schmalseiten.

geschmückt: die Rückseite wurde nicht einmal geglättet, und an der Front befindet sich (rechts am Bruch) in einem eingetieften Rund ein wohl gleicharmiges Kreuz mit Perlen an den Hastenenden und links daneben ein lateinisches Kreuz, ebenfalls mit Perlen. Beide Kreuze haben an ihrem linken Ende einen Zapfen, wie sie aufsteckbare Prozessionskreuze haben. Für die Anordnung der Kreuze in Querrichtung bieten Deckel von ravennatischen Sarkophagen Beispiele (z. B. im Garten von S. Vitale), doch weist die Form der Kreuze in Silivri wohl auf eine spätere, vielleicht die mittelbyzantinische Zeit. Nicht entscheiden läßt sich die Frage, ob das kleine, vertieft liegende Kreuz früher die Mitte bezeichnete, d. h. ob rechts von ihm ein weiteres liegendes Kreuz oder anderer Schmuck anzunehmen ist.

Ein anderer Giebeldeckel mit Eck- und Mittelakroter wurde vor mehr als zwanzig Jahren in Istanbul gefunden; er trägt deutliche Spuren von mehreren Überarbeitungen: ein paganer Sarkophagdeckel wurde in frühchristlicher Zeit mit Kreuzen versehen, in einer späteren Epoche wurden Metallplatten und -kreuze aufgelegt, und schließlich wurden im Giebel Kreuze abgearbeitet⁶⁴.

Natürlich gab es neben den Giebeldeckeln andere Formen; für den Sarkophag von Sarmaşık Köyü wurde ein flacher Deckel vermutet, wie sie auch an einfacheren Sarkophagen in der Nikolauskirche von Myra und an anderen Orten vorkommen. Für weitere Formen, etwa den gewölbten Deckel, wie er an einem Sarkophag des 6. Jh. im Museum von Afyon vorkommt⁶⁵, fehlen die Zeugnisse.

Überblickt man zum Schluß das dargelegte Material, vor allem die Sarkophage, und sieht dabei von den gemalten Sarkophagen ab, so heben sich als geschlossene Gruppe deutlich diejenigen Sarkophage ab, die in der Tradition der Säulen-Sarkophage stehen; ihre Zahl wäre schnell durch weitere Beispiele — Fragmente und ganze Platten — zu vermehren⁶⁶. Neben der Bogengliederung ist bei ihnen das Kreuz das Hauptmotiv, dessen Form veränderlich ist und das durch weitere Ele-

⁶⁴ N. Firatli in: Annual Ayasofya Museum 2 (1960) 51 ff. u. Abb. 22—25.

⁶⁵ Zu Myra: vgl. Anm. 62. Afyon: Mon Asiae Min. Antiqua VI 1939, nr. 386.

⁶⁶ Zwei große Fragmente in Hag. Dimitrios/Thessaloniki (Soteriou a. a. O. Taf. 58); ein Fragment im Kloster Pentelis (Εύρετήριο των σπημαίων τῆς Ἑλλάδος, Α' τεύχος Γ': Ἀ. Ὀρλανδοσ, Μεσαιωνικά μνημεια ... τῶν Ἀθηνῶν ... Athen [1933] 191 u. Abb. 254); Front eines Schein-S. mit drei Arkaden im Museum von Verria (unpubl.). Auch an die vielen Templongebälke dieser Zeit, die mit Arkaden geschmückt sind, muß in diesem Zusammenhang erinnert werden (z. B. Hosios Lukas, vgl. O. Wulff, Altchristl. u. Byzant. Kunst 507, Abb. 437) oder an Brüstungsplatten aus der Hagia Sophia in Thessaloniki (M. Kalliga, Die Hag. Sophia ... [1935] Abb. 15). Auch im Westen hat der Arkaden-S. im hohen Mittelalter noch Nachfolger, vgl. u. a. den Neufund im Elsaß: Das Münster 23 (1970) 150 f.

mente wie Bäume, Blüten und Ranken bereichert wird; für figürlichen Schmuck gibt es keine Hinweise. Die geringe Zahl der bis jetzt gesammelten Denkmäler gebietet Vorsicht bei der Beurteilung des Typenkataloges, doch scheinen die mit Arkaden gegliederten Sarkophage oder Grabverschußplatten einen bedeutenden Teil der mittelbyzantinischen Grabkunst ausgemacht zu haben⁶⁷.

Es scheint, daß noch osmanische Steinmetzen von diesem Erbe ange-regt wurden. Zwar erfordern die türkischen Begräbnissitten keinen freistehenden Steinkasten zur Aufnahme des Toten, Erdbestattung mit Kenotaph oder Stele darüber ist die am meisten verbreitete Bestattungsform. Aber nicht nur wurden im ganzen Land häufig alte Sarkophage als Brunnenbecken verwendet, auch bei neu zu schaffenden Wasserbecken übernahm man vielfach Dekorationsformen der Säulen-Sarkophage. Zu den einfacheren Beispielen zählen die Wasserbehälter am Osttor der Hagia Sophia (Inst.Neg. R. 2234) und im Vorhof der Ramazan-Efendi-Moschee in Istanbul, bei denen der größere Teil der Front durch eine Folge von Arkaden eingenommen wird, die ohne weiteren Schmuck sind. Die dabei verwendete Form des Eselsrückens ist eine spezifisch türkische, die außer im Relief gelegentlich auch in der Architektur verwendet wird (Vorhof der Sokullu Mehmet-Paşa-Moschee). Der an beiden Langseiten geschmückte Wasserbehälter im Vorhof der Şehzade-Moschee in Istanbul (Taf. 13) ist der aufwendigste dieser Gruppe und erinnert in seinem Reichtum der Motive an die großen Brunnenanlagen des 18. Jh. in Istanbul. Seine Gliederung entspricht der eines dreibogigen Säulen-Sarkophages; zwar sind die Säulen zugunsten einer flachen Rahmung durch Leisten entfallen und die Bogen auch hier durch Eselsrücken ersetzt. Auch andere Details, wie etwa die Nelken in den seitlichen Feldern, sind türkisches Formengut. Aber die ganze Anlage sowie einzelne Details erinnern an christlich-antike Sarkophage, für die als Beispiel der Sarkophag aus schwarzem Marmor im Archäologischen Museum Istanbul (Inv. 7231 [Taf. 14]) angeführt sei⁶⁸. Genaueres Beschreiben zerredet das Vergleichbare, doch sei noch auf die Muschel-nische, die Zypressen und den von ihnen eingefassten Sechseckstern im Kreis hingewiesen, Motive, die genauso auch an byzantinischen Sarkophagen zu sehen sind. Auch für die an den Ecken angebrachten Schmuckelemente gibt es Vergleichbares, etwa die Sofittenmuster am Rand des Sarkophages nahe der Hohen Pforte in Istanbul (vgl. Anm. 54) oder an einem paganen Marmorsarkophag im Museum von Izmit (Nikomedia) (Inst.Neg. R 2493) und zu Seiten einer die Front füllenden Inschrift an

⁶⁷ Der Gebrauch von S. war gegenüber der Spätantike stark zurückgegangen und nur noch finanziell besser gestellten Kreisen möglich, doch auch von einfachen Grabsteinen, wie etwa dem des Stephanos im Archäol. Mus. Istanbul (Mendel 1393), wissen wir fast nichts.

⁶⁸ Mendel, 1320. N. Firatli, A short guide to... the Archaeol. Museum of Istanbul (1955) 11; An illustrated guide to the... collections in the... (1956), 71.

einem 1563 von M. Lorck⁶⁹ in Istanbul gezeichneten Sarkophag. Dieses Meisterwerk der osmanischen Steinmetzkunst bildet das letzte Glied in der Reihe der byzantinischen Sarkophage, welche die antiken Säulen-Sarkophage fortsetzten.

⁶⁹ M. Lorck, Drawings from... the Royal Museum of Fine Arts Copenhagen. Catalogue by E. Fischer (1962), nr. 20.

SANCTORUM NOMINA SERIATIM

Die Anfänge der Allerheiligenlitanei und ihre Verbindung mit den „Laudes regiae“

Von GISBERT KNOPP

I. Einleitung

Auf verschiedene Art und Weise war es während des Mittelalters möglich, dem Herrscher auch innerhalb des Gottesdienstes die schuldige Ehre zu erweisen. Die feierliche Salbung und Krönung, die höchsten Ehrungen dieser Art, symbolisieren besonders sinnfällig die Bedeutung des Herrschaftsantritts. Beide Handlungen erfolgten in der Regel nur einmal im Leben eines jeden Herrschers. Die verhältnismäßig seltenen „Festkrönungen“, die sich für die Blütezeit des deutschen Kaisertums nachweisen lassen, sollten die Erinnerung an die erste Krönung wachhalten. Neben diesen Krönungsordines, die für die einmaligen Handlungen bestimmt waren, finden wir in den mittelalterlichen Handschriften noch andere liturgische Texte, wie Gebete und Meßformulare für das Reich und den Kaiser oder König, Gesänge und Benediktionen für die verschiedensten Anlässe. Erst in den letzten Jahrzehnten scheint dieser bemerkenswerten Art von früh-mittelalterlichen Zeugnissen als Quellen für die mittelalterliche Geistesgeschichte, für die Geschichte des Reichsgedankens, des Kaiser- und Königtums und für die Kenntnis der mittelalterlichen „Staatsymbolik“ (Schramm) die nötige Beachtung geschenkt worden zu sein.

Die Allerheiligenlitanei sowie die „Laudes regiae“, deren Herkunft, Entwicklung und Gemeinsamkeiten in diesem Aufsatz näher untersucht werden sollen, bilden einen kleinen, jedoch sehr eindrucksvollen Teil dieser mittelalterlichen liturgischen Zeugnisse. Sie stellen eine liturgische Sonderform der Herrscherakklamationen dar. In ihnen vereinigen sich Huldigungsrufe auf Christus, Heilrufe auf die Herrscher und Bittrufe an die Heiligen.

Die Absicht dieses Aufsatzes liegt vor allem darin, die gemeinsame Wurzel der Allerheiligenlitaneien und der „Laudes regiae“ zu verdeutlichen, d. h., es soll dargelegt werden, wie sich Akklamationen mit den Elementen der Litanei und den Anrufungen der Heiligen verbunden haben und wie hieraus ein neuer Typus für die Herrscherverehrung gebildet worden ist.

Die Entwicklung der Allerheiligenlitanei aufzuzeigen erwies sich insofern als schwierig, da sich alle zu diesem Thema verfügbaren Ausführungen auf ein griechisches Urexemplar einer Allerheiligenlitanei stützen, das aber bislang noch nicht aufgefunden wurde. Deshalb stehen

sich bei diesem Thema in der Hauptsache *E. Bishop*¹ und *F. J. Badcock*² mit ihren Meinungen gegenüber, ohne daß zwischen beiden Einigkeit erzielt werden könnte. Während Badcocks Aufsatz in der Literatur bislang unbekannt ist³, wird Bishops Darlegung nahezu für die gesamte nach 1918 über dieses Gebiet erschienene Literatur zugrunde gelegt, obwohl freilich eine etwas umfangreichere Abhandlung gänzlich fehlt. Nicht zuletzt deshalb bewegt man sich bei den Anfängen der Allerheiligenlitanei auf vollkommen unerforschtem Gebiet.

Im Folgenden sollen die Ausführungen von *E. Bishop* und *F. J. Badcock* über die Anfänge der Allerheiligenlitanei gegenübergestellt werden, um durch sie, ergänzt mit weiteren Erkenntnissen und Forschungen, einen neuen möglichen Weg aufzuzeichnen und damit gleichzeitig die Diskussion über diesen bisher so vernachlässigten Themenkreis ein wenig anzuregen.

Wegen allzu großer Ungenauigkeiten bei der Wiedergabe und der Beschreibung der ältesten vorhandenen Texte, sowohl der Allerheiligenlitaneien wie auch der „*Laudes regiae*“, war die Untersuchung einiger Originale unbedingt notwendig. Ähnliche Probleme, wie sie bei den Anfängen der Allerheiligenlitanei auftreten, zeigen sich auch bei den „*Laudes regiae*“. Der Ort und die Zeit der Entstehung dieser neuen Form der Kaiserverehrung liegt, da genaue Quellenangaben fehlen, auch hier noch im Dunkeln.

Dennoch hat sich die Forschung inzwischen darauf geeinigt, daß man ihre Entstehung um das Jahr 750 im Frankenland ansetzen kann.

Bei meiner Untersuchung der „*Laudes regiae*“ stütze ich mich vor allem auf die Arbeiten von *E. H. Kantorowicz* über die „*Laudes regiae*“ und die 1953 erschienene Arbeit von *B. Opfermann* über „die liturgischen Herrscherakklamationen des Mittelalters“. Kantorowicz berücksichtigt vorwiegend die Entwicklung und politische Bedeutung dieser mittelalterlichen Formelgruppe in allen Ländern des Abendlandes und kommt in der Aufzählung zu einer Gesamtzahl von fast 100 Texten, ohne diese jedoch im Wortlaut beigefügt zu haben. Opfermann hingegen, der eine Anzahl neuer, bisher noch nicht bekannter oder unveröffentlichter Texte untersucht hat, beschränkt sich im wesentlichen auf das „deutsche Mittelalter“ und das „*Sacrum Imperium*“. Im Anhang seines Buches gibt er 55 *Laudes*-Texte im Wortlaut wieder, deren Einteilung und Numerierung für diese Arbeit übernommen wurden.

Die Nichtdeutschen- sowie die Kaiser- und Papstlaudes späterer Zeit wurden in die Untersuchung nicht mit einbezogen. Ebenso konnte auf die Geschichte der Krönungsordines, Zeit und Ort ihrer Entstehung

¹ The Litany of Saints in the Stowe Missal, in: *Liturgica Historica* (Oxford 1918/Neudr. 1962) S. 137–164.

² A Portion of an early Anatolian Prayer Book, in: *Journal of Theological Studies* 35 (Oxford 1932) S. 167–180.

³ Den Hinweis auf diesen Aufsatz bekam ich durch die Benutzerliste des MS. Galba A XVIII im Britischen Museum.

nicht näher eingegangen werden, da sonst das Thema dieses Aufsatzes zu weit gefaßt werden müßte.

II. Die Litaneien

1. Das Kyrie eleison

Im liturgischen Vollzug der Meßfeier kam die Teilnahme des Volkes besonders darin zum Ausdruck, daß es bei den Gebeten des Priesters nicht bloß schweigend zuhörte, sondern sie auch durch seine Zurufe bestätigte. Den Gebrauch solcher Zurufe, der Akklamationen, hat die Kirche von der Synagoge ererbt, wie dies zum Teil schon die sprachliche Form derselben verrät: *Et cum spiritu tuo, Amen*⁴. Gelegentliche Bemerkungen der Kirchenväter bestätigen dies. So schreibt schon Justin in seiner Apologie: οὐ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρῶν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων Ἄμην. τὸ δὲ Ἄμην τῆ Ἑβραϊδὶ φωνῇ τὸ Γένοιτο σημαίνει⁵.

Hieronymus bemerkt einmal, daß das Amen in den römischen Basiliken „ad similitudinem coelestis tonitruī Amen reboat“⁶. Auch Augustinus beschäftigt sich in seinen Schriften und Predigten bisweilen mit den Antworten des Volkes⁷.

Viele dieser Zurufe haben sich bis auf den heutigen Tag in der Liturgie erhalten. An dieser Stelle soll nur eine dieser Akklamationen, nämlich „κύριε ἐλέησον“, behandelt werden, da dieser Ruf in direktem Zusammenhang mit der Geschichte der Litaneien und der „*Laudes regiae*“ steht, ja sogar diese durch das „κύριε ἐλέησον“ teilweise bedingt sind.

Das Wort Litanei stammt von dem griechischen *Λιτανεία*, das in der Bedeutung von Bitte, Flehen schon bei Dionysios von Halikarnaß vorkommt⁸. Das hier zugrunde liegende Verbum *λιτανεύω* sowie das Substantiv *λιτή* findet sich auch des öfteren im klassischen Griechisch, ohne daß aber daraus eine Folgerung auf die Form des Gebetes gezogen werden könnte. Auch Eusebius gebraucht das Wort *λιτή* oder *λιτανεία* im Sinne von Gebet⁹.

Aber schon bei Basilius¹⁰ erscheint *λιτανεία* mit dem Nebenbegriff des Bußgebetes. Der Gedanke an Buße und Versöhnung hat sich bis zur Gegenwart in der Allerheiligenlitanei erhalten, wie die Rufe „*Propitius esto, Parce nobis, Peccatores*“ zeigen.

⁴ Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, S. 309.

⁵ S. Justini *Apologia* I. C. 65, in: *J. Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Pars I, S. 17.

⁶ S. Eusebii Hieronymi, *Commentariorum in Epistolam ad Galatas*. Lib. I. Cap. 2, Migne PL 26, S. 555. ⁷ Reotzer, W., S. 99, 117 ff. 124, 131, 236 f.

⁸ *Antiquitates Romanae* IV. 67: . . . καὶ πολλὰς λιτανείας ἐκείνου τε . . . ed. E. Spemann/E. Cary. LCL (London 1953) II, S. 478.

⁹ *Vita Constantini* IV, 61 ed. I. A. Heikel, GCS Eusebius I. (Leipzig 1902) S. 142. ¹⁰ Ep. 207 n. 4. Migne PG 52, Sp. 763.

In kirchlichem Sprachgebrauch kommt das Wort *litanía* in verschiedener Bedeutung vor. So bedeutet es zunächst eine Prozession, und zwar Bittprozessionen, wie sie gegenwärtig noch am 25. April als „*litanía maior*“ und an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt als „*litaníae minores*“ stattfinden.

Den Namen „*litanía*“ erhielten die Prozessionen nicht etwa wegen der dabei gesungenen „*Litanei*“, sondern umgekehrt wurde der Name *litanía* von der Prozession auf die dabei übliche Form des Gebetes übertragen¹¹.

„Der Vorzug des Gebetes in *Litaneiform* besteht darin, daß es dem betrachtenden Geist in kürzester Form religiöse Erwägungen bietet, an denen sich die Andacht und der Affekt des Gebetes stets von neuem beleben kann.“¹² Einer der ältesten Gebetsrufe, die bei den Prozessionen in Gebrauch waren, ist wohl das *κύριε ἐλέησον*, dessen eigentliche, für uns faßbare Geschichte innerhalb des Gottesdienstes erst im 4. Jahrhundert beginnt¹³, obwohl wir das *ἐλέησον* bei den Griechen als Gebetsruf an Zeus, an die Nemesis und an den Sonnengott finden¹⁴.

Ebenso tritt uns *Isaias* 33,2 der Ruf *κύριε ἐλέησον ἡμᾶς* entgegen. Auch im Neuen Testament¹⁵ wendet man sich an Gott mit der Bitte um Erbarmen (*ἐλέησον*), ohne daß an den betreffenden Stellen die jetzige Formel wörtlich wiedergegeben ist. Von der gallischen Pilgerin *Ätheria* erfahren wir, daß um das Jahr 400 in Jerusalem dieser Ruf schon allgemein in die Liturgie eingegangen ist. Am Ende der Vesper spricht einer der Diakone eine Reihe von Bitten und „*dicente singulorum nomina semper pisinni plurimi stant respondentes semper: Kyrie eleyson, quod dicimus nos: miserere Domine, quorum voces infinitae sunt.*“¹⁶

Für dieselbe Zeit ist uns aus Antiochien auch schon der Wortlaut solcher Bitten überliefert, die der Diakon vorsprach, wenn z. B. nach dem Evangelium der Messe die Katechumenen entlassen wurden, wobei ausdrücklich die Rubrik beigefügt wird: „*Porro in singulis horum, quae diaconus proloquitur, . . . populus respondeat: Kyrie eleison, et ante cunctos pueri.*“¹⁷

Die Reihe der Bitten ist mannigfaltig und von Fall zu Fall verschieden. In der Regel aber wurde gebetet für die ganze Kirche, für den Klerus, für das Volk und den Herrscher, für die Reisenden und die Kranken, für die Wohltäter des Gotteshauses und die Armen und um den Frieden¹⁸. Diese Gebetsform, die man „*litanía*“ nannte, ist schon im 5. Jahrhundert, vielleicht gerade durch Jerusalem-pilger, im Westen be-

¹¹ Vgl. *Eisenhofer*, Hdb. d. Liturgik I, S. 196.

¹² *Ders.* I, S. 195.

¹³ Vgl. *Bishop*, Liturg. hist. 116—136; *Eisenhofer* I, 195—201.

¹⁴ *Dölger*, *Sol salutis*, in: Liturgiegeschichtl. Forschungen 4/5 (München 1925) S. 78.

¹⁵ Mt. 9,27; 15,22; Mk. 10, 47; Lk. 18,38.

¹⁶ *Silviae vel potius Ätheriae Peregrinatio ad loca sancta c. 24*, CSEL 39, 72.

¹⁷ *Constitutiones Apostolorum VIII 6,9*, in: *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, ed. *J. Quasten* (Bonn 1936) S. 200.

¹⁸ Vgl. *Jungmann*, *Missarum Sollemnia* I, 431.

kanntgeworden und hier entweder in Übersetzung oder in freier Neufassung gebraucht worden. Der Bittruf *κύριε ἐλέησον* wurde nun in der Folgezeit sowohl unverändert beibehalten wie auch übersetzt oder sogar erweitert oder sonst abgewandelt zu Formen, wie sie ja auch im älteren Teil der Allerheiligenlitanei zu finden sind: „Libera nos, Domine; Te rogamus, audi nos.“

Duchesne¹⁹ und P. Alfonso²⁰ sind allerdings der Meinung, daß Litanen ähnlicher Art und mit solchen Antworten ausgestattet unabhängig vom orientalischen Vorbild in Rom schon in Gebrauch gewesen sein müssen. Sie verweisen hierbei auf litaneiartige Gebete im vorchristlichen Rom, besonders auf das Gebet, das Licinius seine Soldaten am Tage des Kampfes mit Maximinus sprechen ließ. Eusebius, der es Kaiser Konstantin sandte, fügte eine Petition für den Kaiser und dessen Söhne hinzu:

„Summe deus, te rogamus

Sancte deus, te rogamus

Omnem justitiam tibi commendamus

Salutem nostram tibi commendamus

Imperium nostrum tibi commendamus

Per te vivimus

Per te victores et felices existimus

Summe, sancte Deus, preces nostras exaudi

Brachia nostra ad te tendimus

Exaudi, sancte summe Deus

(Supplices omnes te rogamus:

Imperatorem nostrum Constantinum, cum piissimis filiis suis, ad multos annos nobis incolumem et Victorem conserva, te rogamus).“²¹

Trotz des Fehlens der Heiligeninvokationen weist dieses Gebet schon einige Bestandteile der Allerheiligenlitanei und der „Laudes regiae“ auf; deutlich wird dies vor allem an den Rufen „te rogamus“ und „exaudi, sancte summe Deus“.

Ebenso weisen auch manche Akklamationen, wie sie in den *Acta synodorum habitarum Romae* festgehalten sind, litaneiähnliche Züge auf und stehen damit in der gleichen Überlieferung wie das Gebet des Licinius. Auf einer Synode des Jahres 499 wurden u. a. folgende Zurufe notiert:

„Ut fiat, rogamus (dictum decies)

ut scandala amputentur, rogamus (dictum novies)

ut ambitus extinguatur, rogamus (dictum duodecies)

Exaudi Christe! Symmacho vita! (dictum sexies).“²²

¹⁹ Duchesne, *Origines du culte chrétien*, S. 174.

²⁰ Alfonso, *Oratio fidelium*, S. 36—38.

²¹ *Vita Constantini*, IV, 20, ed. I. A. Heikel, GCS Eusebius I (Leipzig 1902), S. 125; auch bei Lactantius, *De mort. pers.* 46,6. CSEL 27, 226; *De mort. pers.* ed. J. Moreau, *Sources Chr.* 39 (Paris 1954) I, S. 129.

²² MG. AA XII, 403.

Was nun die Verbreitung des Kyriegebetes im Abendland betrifft, so gilt als sicher, daß es in irgendeiner Form seit dem 5. Jahrhundert in der römischen Messe seinen Platz hatte. Dies ergibt sich eindeutig aus dem Canon 3 der Synode von *Vaison* im Jahre 529, wo es heißt:

„... placuit etiam nobis, ut in omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo (des Kyrie) et ad matutinum et ad missas, et ad vesperam Deo propitio intromittatur.“²³

Man darf annehmen, daß schon zu dieser Zeit das Kyrie mit einem weiteren Text in Verbindung stand. Dies wird wohl eine Litanei gewesen sein, bei der das Kyrie die Antwort bildete. Eine Bestätigung bietet das Sakramentarium Gregorianum, wo man die Anweisung findet, daß, wenn die Litanei gesungen wird, das Gloria und das Alleluja ausfallen²⁴.

Mehrfache Gründe sprechen dafür, daß uns die altrömische Kyrie-litanei in der sogen. *Deprecatio Gelasii* erhalten ist²⁵.

Wie die Überschrift dieses Gebetes unmißverständlich zum Ausdruck bringt, müssen wir Papst Gelasius (492—96) als Redaktor dieser „*Deprecatio*“ ansehen, zudem weisen verschiedene Anzeichen auf Rom als Ursprungsort dieses Gebetes hin²⁶. Der *Liber Pontificalis* berichtet über Papst Gelasius „... fecit et ymnos in modum beati Ambrosii; ... fecit etiam et sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone ...“²⁷. Diese Aussage deutet darauf hin, daß Papst Gelasius einige Reformen vornahm. Es liegt deshalb nahe, anzunehmen, daß unter seinem Pontifikate das allgemeine Kirchengebet, die *oratio fidelium*, durch die Kyrielitanei ersetzt wurde. Diese *Deprecatio Gelasii* hat u. a. folgende Bitten:

*Deprecatio quam Papa Gelasius pro universali
Ecclesia constituit canendam esse.
Dicamus omnes: Domine exaudi et miserere.*

²³ Corpus Christianorum (zit.: CC) Ser. Lat. CXLVIII A.S. 79.

²⁴ Lietzmann, *Das Sakramentarium Gregorianum* (= Liturgiegeschichtl. Quellen 3) n. 1, S. 1; Jungmann, *Miss. Sollemnia I. 435*: Jungmann bedauert, daß „in den Sakramentaren, die uns sonst die Gestalt der Messe bis ins 6. Jh. zurückverfolgen lassen, kein Text (der Litanei) dafür mitgeteilt ist. Das Gregorianum merkt lediglich an, daß die Messe mit dem *introitus* beginne, ‚deinde Kyrie eleison‘“. Jungmann erklärt diesen Tatbestand damit, daß „nicht der Zelebrant die Litanei vorzubeten hatte, für den allein das Sakramentar bestimmt war“. Lesen wir aber in demselben Sakramentar auch nur einen Satz weiter, so erfahren wir dort, daß die Litanei bereits einen Bestandteil des feierlichen Gottesdienstes bildete; es heißt dort: „... Quando vero laetania agitur, neque Gloria in excelsis Deo neque Alleluia canitur“ (Lietzmann, S. 1).

²⁵ Vgl. F. Cabrol, *Kyrie eleison*, in: *DACL VIII* (1928) 911 f.

²⁶ K. Gamber bestreitet die Autorschaft des Papstes Gelasius und dementsprechend auch das Alter der „*Deprecatio*“. Er glaubt, „daß es sich um eine Spätform der gallischen ‚*Deprecatio*‘ nach dem Evangelium handelt“ (Die irischen Meßlibelli, in: *Röm. Quartalschrift* 62 [1967] S. 210).

²⁷ Duchesne, *Liber Pontificalis I*, 255.

Patrem Unigeniti et Dei Filium Genitoris ingeniti et Sanctum Deum Spiritum fidelibus animis invocamus — Kyrie eleison.

- I. Pro immaculata Dei vivi ecclesia, per totum orbem constituta divinae bonitatis opulentiam deprecamur — Kyrie eleison.
- II. Pro sanctis Dei magni sacerdotibus et ministris sacri altaris cunctisque Deum verum colentibus populis Christum Dominum supplicamus — Kyrie eleison.
- V. Pro religiosis principibus omnique militia eorum, qui iustitiam et rectum iudicium diligunt, Domini potentiam obsecramus — Kyrie eleison.
- VII. Pro his quos prima christiani nominis initiavit agnitio, quos iam desiderium gratiae caelestis accendit, omnipotentis Dei misericordiam obsecramus — Kyrie eleison.
- IX. Pro his, quos peregrinationis necessitas, aut iniquae potestatis oppressio vel hostilitatis vexat aerumna, Salvatorem Dominum supplicamus — Kyrie eleison.
- XIV. Pro refrigerio fidelium animarum, praecipue sanctorum Domini sacerdotum, qui huic ecclesiae praefuerunt catholicae, Dominum spirituum et universae carnis iudicem deprecamur — Kyrie eleison.
- XVIII. Angelum pacis et solacia sanctorum — praesta, Domine, praesta²⁸.

Ebenso dürfte auch die Kyrielitanei in der „deprecatio sancti Martini pro populo“ des Stowe Missal²⁹ ihren Vorläufer haben, in der die Bitten enthalten sind:

Deprecatio sancti martini pro populo incipit amen deo (fo. 16v.) gratias.

Dicamus omnes domine exaudi et missere domine misserere:

Pro pastore · N̄ · episcopo et omnibus episcopis et praespeteris et diaconis et omni clero: Oramus:

Pro hoc loco et inhabitantibus in eo pro pissimis imperatoribus et omni romano exercitu: Oramus:

Sanctorum apostolorum ac martirum memores simus · ut orantibus eis pro nobis ueniam meriamur: Oramus³⁰.

Wir haben es hier sicherlich mit einem Stück der ältesten Liturgie zu tun, die unmittelbar an den apostolischen Auftrag, wie ihn Paulus übermittelt, anknüpft³¹. Ein gewisser Moelcaich³², der das Stowe Missal um die Mitte des 8. Jahrhunderts einer Interpolation und Reskribierung unterzog, gab diesen Fürbitten den Titel: „Deprecatio sancti Martini pro populo“. Dies geschah wohl nur darum, weil das Gebet in dieser Form zu Tours gebraucht und auf den hl. Martin zurückgeführt wurde. Bäumer vermutet wohl nicht zu Unrecht in dem Ruf „pro piis-

²⁸ Kritischer Text nach *Capelle*, *Le Kyrie*, S. 136—138; Textabdruck auch in: *Migne PL* 101, 560 f.; *Jungmann*, *Missarum Sollemnia* I, 454 f.

²⁹ Zur Datierung des „Stowe Missal“ vgl. weiter unten.

³⁰ The Stowe Missal, MS D II 3 ed. G. F. Warner, Henry Brodshow Society (zit.: HBS) Bd. 31, 32 (London 1906), Bd. 31, fol 16, 17 Faksimiledruck, Bd. 32, S. 6 Normaldruck.

³¹ Vgl. 1. Tim. 2, 1—5.

³² Zu Moelcaich s. im folgenden.

simis imperatoribus“ die Bitten für die Kaiser Arkadius und Honorius³³.

Diese oder ähnliche mit dem Kyrieruf verbundene Litaneien müssen im römischen Bereich bald sehr beliebt gewesen sein. Sie fanden nicht nur innerhalb der Meßliturgie, sondern auch im privaten Bereich Verwendung. In der Regel des hl. Benedikt gehört die „Supplicatio litaniae“ zum Schluß einer jeden Hore, wo sie das als Oration gebrauchte Pater noster einleitet: „Post hos lectio apostoli sequatur ex corde recitanda et versus et supplicatio litaniae, id est quirie eleison.“³⁴ Dementsprechend muß das Wort *litania* auch an anderen Stellen³⁵ in diesem Sinne verstanden werden, zumal er in c. 17 abwechselt und anstatt *litania* *Kyrie eleison* gebraucht. Im Sakramentarium Gelasianum, das um die Mitte des 7. Jahrhunderts als Presbyteral Sacramentar an den römischen Titelkirchen eingeführt wurde³⁶, findet sich die *Litanei* innerhalb des Ritus der Höheren Weihen: Nach der Ausrufung der Kandidaten und der Aufforderung „Si quis autem habet aliquid contra hos viros . . .“ heißt es dann: „Et post modicum intervallum mox incipiant omnes *Kyrie eleison cum litania*“³⁷.

Gregor von Tours berichtet, wohl als Augenzeuge, von einer Bußprozession, die Papst Gregor der Große kurz nach seiner Wahl im Jahre 590 angeordnet hatte, als Rom von einer furchtbaren Pest heimgesucht war. Er teilte das Volk in sieben Prozessionen ein, die von verschiedenen Kirchen ausgehen und sich in S. Maria Maggiore treffen sollten. Mit dieser „*litania septiformis*“ sollte „*misericordia Domini*“ herabgerufen werden. „*Haec eo dicente*“, berichtet Gregor von Tours, „*congregatis clericorum catervis, psallere iussit per triduum ac depraecare Domini misericordiam. De hora quoque tertia veniebant utrique chori psallentium ad ecclesiam, clamantes per plateas urbis Kyrie eleison.*“³⁸ Das *Kyrie eleison* wird sicherlich nicht der einzige Text gewesen sein, den die Teilnehmer der Prozession gerufen haben. Vielmehr wird es die Antwort der Volksscharen auf die von den Priestergruppen gesprochenen oder gesungenen Anrufungen gewesen sein³⁹.

³³ Vgl. S. Bäumer, Das Stowe-Missal, in: Zeitschrift f. Kath. Theol. 16 (Innsbruck 1892) S. 477.

³⁴ S. Benedicti Regula c. IX. 10, CSEL Vol. LXXV (rec. R. Hanslik) S. 56.

³⁵ C. 12, 15.

³⁶ Zur Datierung vgl. A. Chavasse, Le sacramentaire gelasien (= Bibliothèque de Theologie Ser. IV. Vol. I, Tournai 1958), S. VIII.; vgl. auch K. Gamber, Das Sakramentar und Lektionar . . ., in: Röm. Quartalschr. 61 (1966) S. 203 ff. Gamber vermutet, daß die ursprüngliche Gestalt der *Sacramentaria Gelasiana mixta* schon zu Beginn des 7. Jh. ausgebildet worden ist.

³⁷ Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae Ordinis Anni Circuli (Sacramentarium Gelasianum), in: Rerum Ecclesiasticarum Documenta (series maior, Fontes IV.) ed. C. Mohlberg (Rom 1960) I, 20, S. 24 f.

³⁸ Gregor von Tours, Historia Francorum, X, 1, MG. SS rer. Merow. I. 1. S. 481; Denuntiatio pro septiformi Letania, MG. Epp. II. S. 367 (Registrum Gregorii Magni XIII, 2; Migne PL 71, 529 B).

³⁹ Deshalb kann man an dieser Stelle „*veniebant utrique chori psallen-*

Auch die Litanei zu Beginn der Messe wird wohl zur Zeit des Papstes Gregor, vielleicht auch durch ihn selbst, eine andere Form oder Ausgestaltung erfahren haben. Denn Gregor sieht sich in einem Brief an Bischof Johannes von Syrakus gezwungen, den Vorwurf, er habe griechische Gebräuche in Rom eingeführt, zurückzuweisen, indem er die Unterschiede zwischen griechischen und römischen Bräuchen darlegt. Zum Schluß seiner Ausführungen bemerkt der Papst dann: „In quotidianis autem missis aliqua quae dici solent tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur.“⁴⁰

Die gewöhnliche Messe hatte zu Gregors Zeit demnach zu Beginn nur das Kyrie eleison, in den feierlichen Messen ging aber dem Kyrie ein Gebet voraus. Daß dieses Gebet die Anrufungen der Litanei waren, kann nicht bezweifelt werden. Litanei und Kyrie-Ruf hatten, inzwischen zu einer Einheit geworden, ihren festen Platz im feierlichen Gottesdienst. Die Litanei zu Beginn der Messe ist längst verschwunden, das Kyrie jedoch findet sich noch an der alten Stelle. Allerdings erscheint auch in der heutigen Liturgie die Litanei zu Beginn der Messe in der Ostervigil. Die auf die Taufwasserweihe folgende Allerheiligenlitanei bildet mit ihrem Schlußkyrie das Kyrie der Messe. Die Litanei zu Beginn der Messe enthielt möglicherweise schon zur Zeit Gregors d. Gr. Heiligennamen, oder sie bestand nur aus Invokationen, welche mit „Te rogamus, audi nos“ beantwortet wurden. Diese Invokationen bilden in jedem Falle den ältesten Bestandteil der späteren Allerheiligenlitanei.

2. Die frühesten bekannten Formulare der Allerheiligenlitanei

Es scheint ratsam zu sein, zunächst einmal die frühesten bekannten Formulare der Allerheiligenlitanei anzuführen, ihren Inhalt darzulegen und schließlich eine Diskussion über ihre Herkunft und Abfassungszeit anzufügen.

Wir haben hier als erstes das Manuskript einer griechischen Litanei, die auf der letzten Seite des sogen. „Äthelstan Psalters“, Cotton MS Galba A XVIII steht⁴¹. Diese Litanei beginnt mit „*χριστέ, ἐπάκουσαν ἡμῶν*“, nennt darauf die drei Erzengel Michael, Gabriel, Raphael, dann Maria, Petrus, Paulus, *πάντες οἱ ἅγιοι*, mit der jeweils hinzugefügten Bitte: *εὖξαι (εὖξασθε) ὑπὲρ ἡμῶν*. Es folgen dann noch acht weitere Invokationen. Das nur einmal gesprochene „*Ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*“ wird mit „*ἐλέησον ἡμᾶς*“ respondiirt. Aber dieses Galba Manuskript steht nicht

„*tium ad ecclesiam*“ nicht übersetzen mit „es zogen dann die Chöre unter Psalmengesang von beiden Seiten zur Kirche“ (Gregor von Tours. Zehn Bücher Geschichten, X, 1 Hrsg. von R. Buchner [Darmstadt 1964], S. 327).

⁴⁰ Sancti Gregorii Magni Epist. Lib. IX Epist. XII, Migne PL 77, 956; MG, Epp. II. IX, 26, S. 59.

⁴¹ Britisches Museum, Cotton MS Galba A XVIII, f. 200; vgl. Bishop, Lit. Hist. S. 143

allein da. Bishop erwähnt noch ein anderes Formular: Titus D xviii⁴², welches trotz einiger Abweichungen im Rahmenwerk mit dem Galba MS. übereinstimmt. In unmittelbarem Zusammenhang mit den griechischen Litaneien stehen einige Exemplare, die in lateinischer Sprache abgefaßt sind. Als erstes ist hier die „Stowe Litanei“ aus dem „Stowe Missal“ zu nennen⁴³. Über der Litanei steht als Überschrift: „Letania apostolorum ac martirum sanctorum confessorum et virginum incipit: Deus in adiutorium meum: reliqua.“ Darauf folgt ein Gebet, beginnend mit den Worten: „Peccavimus domine Peccavimus parce peccatis nostris . . .“, das mit dem dreimaligen Ruf „Christe audi nos“ und der einmaligen Invokation „cyrie elezion“ schließt. Es folgen dann die Heiligen mit Maria, Petrus, Paulus, Andreas, Jacobus, Bartholomäus, Thomas, Matthäus, Jacobus, Thaddäus, Matthias, Markus, Lukas. Bishop stellt hier eine gewisse Übereinstimmung in der Reihenfolge der Heiligen fest, wie sie in der Liste der Apostel bei Matthäus überliefert ist⁴⁴. Hier werden aufgezählt: Petrus, Andreas, Jacobus und Johannes, Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus, Jacobus und Thaddäus, Simon und Judas. Die „Stowe Litanei“ schließt mit den Invokationen: Omnes sancti orate pro nobis:

„Propitius esto parce nobis domine
propitius esto libera nos domine
ab omni malo libera nos domine
per crucem tuam libera nos domine.“

Die Reihenfolge von Namen in den Diptychen des Stowe Missal ist: Johannes d. T., Jungfrau Maria, Petrus, Paulus, Andreas, Jacobus, Johannes, Philippus, Bartholomäus, Thomas, Matthäus, Jacobus, Simon, Thaddäus, Matthias, Markus, Lukas⁴⁵. Dies ist nun fast genau die Reihenfolge, wie wir sie bei Matthäus finden, mit der einzigen Ausnahme, daß in den Diptychen Simon (der Kanaanite) vor, nicht hinter Thaddäus steht. Nach Matthias, Markus und Lukas werden in den Diptychen noch Stephanus und einige andere Märtyrer, Bekenner, Bischöfe und Mönche angeführt. Die Heiligenaufzählung der „Stowe Litanei“ stimmt, soweit sie reicht, ziemlich genau mit den Diptychen überein.

Es ist zu vermuten, daß der Kompilator der Litanei die Reihenfolge der Heiligen von den Diptychen entlehnt hat. Eine ähnliche Entlehnung liegt auch bei dem von Bishop nicht erwähnten MS. 1359 aus der Stiftsbibliothek von St. Gallen vor⁴⁶. Es handelt sich hier um das Fragment einer irischen Handschrift, allem Anschein nach aus der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts⁴⁷. Die erhaltenen Blätter 426, 427 zeigen

⁴² *Bishop*, S. 142, der genaue Wortlaut wird allerdings nicht angegeben.

⁴³ The Stowe Missal, MS. D II 3 HBS Bd. 31, 32; Bd. 31, Blatt 1, 2 Faksimiledruck, Bd. 32, S. 3. Normaldruck. ⁴⁴ Mt. 10, 2—4.

⁴⁵ Vgl. *Warner*, HBS Bd. 31 f. 32 r, v, Bd. 32 S. 15, 16.

⁴⁶ Edit. *F. E. Warren*, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church* (Oxford 1881) 179—181.

⁴⁷ Vgl. *Gamber*, *CLLA*, S. 134, Nr. 103; *Lowe VII*, Nr. 988: beide geben als Abfassungsdatum der Handschrift die 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts an.

sowohl die durch das Stowe Missal schon bekannte Antiphon „Peccavimus, domine . . .“ wie auch eine Litanei, die mit der Anrufung Mariens beginnt, in der Reihenfolge der Invokationen der Stowe Diptychen fortfährt (lediglich eine Vertauschung von Jacobus und Simon) und schließlich mit Stephanus abbricht⁴⁸. Die Unvollständigkeit des MS. 1359 läßt auf ein späteres Entstehungsdatum als das in sich vollkommen abgeschlossene Formular der Stowe Litanei schließen.

Neben diesen drei Dokumenten ist noch eine weitere Litanei von größter Wichtigkeit. Sie befindet sich im Britischen Museum unter der Bezeichnung MS. Royal 2 Axx. A. B. Kuypers druckte die Litanei, gleichsam als Anhang, in seinem „Book of Cerne“ ab⁴⁹. Es handelt sich hierbei, wie Bishop meint, um ein Manuskript des 8. Jahrhunderts aus England⁵⁰. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß die Reihenfolge der Namen der Apostel und Evangelisten die gleiche ist wie in den Stowe-Diptychen und dem MS. 1359, ausgenommen, daß Barnabas vor Markus und Lukas noch eingefügt ist. Die Litanei beginnt nach der Invokation Christi und der drei Erzengel mit den Anrufungen Johannes d. T.⁵¹, Marias, der Apostel und Evangelisten in der Reihenfolge der Stowe-Diptychen. Es folgen dann Stephanus und sieben Anrufungen von Märtyrern, dann Mönche, Kirchenlehrer und Bekenner, die mit Benedikt enden; zum Schluß stehen noch die Jungfrauen.

Mit Ausnahme von Gregor und Benedikt enthält die Litanei also nur Namen von Heiligen, die in den frühesten westlichen Sakramentarien, Martyrologien oder Kalendarien bekannt waren, aber keine irischen Namen. Da Bishop die beiden Stowe Dokumente dem irischen Bereich zuweist, die Litanei MS. Roy. 2 A xx (Book of Cerne) aber als nach England gehörig ansieht, stellt er nun die Frage: „which is the borrower?“⁵² Eindeutig ist diese Frage bisher nicht zu beantworten⁵³.

Weit größer als die Gemeinsamkeiten in den Heiligeninvokationen der Stowe Litanei und der Litanei MS. Roy. 2 A xx ist die Übereinstimmung in dem Rahmenwerk beider Formulare. Bei der Litanei MS. Roy. 2 A xx werden nur noch sechs weitere Invokationen angefügt, die mit dem Anfangsruf „xpe audi nos“ abschließen.

Es existiert aber noch eine vierte lateinische Litanei, die hier erwähnt werden sollte. Sie wurde erstmals von einem Fuldaer Manu-

⁴⁸ Von der Litanei im Stowe Missal unterscheidet sich das MS. 1359 durch vier Hinzufügungen: Johannes, Philippus, Simon und Stephanus; hinzu kommt noch, daß die Stowe Litanei ein abgeschlossenes Formular bildet, während das MS. 1359 in seinen Heiligeninvokationen unvollständig ist.

⁴⁹ Brit. Museum: MS. Roy. 2 A XX (so auch im folgenden zitiert); Book of Cerne, ed. A. B. Kuypers, S. 211—212. ⁵⁰ Vgl. Bishop, S. 140.

⁵¹ Bishop hält diesen Fall sowohl in den Diptychen wie auch in den Litaneien im Westen für einzigartig, vgl. S. 140.

⁵² Bishop, S. 140.

⁵³ Auch Bishops Meinung kann nicht zufriedenstellen, wenn er sagt: „that the presence of the Matthew list is to be taken as a probable indication of Irish influence“ (S. 140).

skript von G. Witzel (Wicelius) in seinem „Exercitamenta sinceræ pietatis“, 1555, sig. P. abgedruckt⁵⁴. Das leider verlorengegangene Manuskript bildete eine Schwester-Handschrift zum Stowe-Missal⁵⁵. Dies zeigt sich nicht so sehr in den Heiligeninvokationen als vielmehr in dem Rahmenwerk, das identisch mit den Litaneien in Stowe und 2 A xx ist. Die Litanei in Witzels Fuldaer Manuskript führt nach Lukas Barnabas und Stephan an; dann zwanzig Invokationen von bekannten Märtyrern, Kirchenlehrern, Bekennern (endend mit Benedikt); dann kommen Patrick, Sekundinus und „twenty-three more names, nostris temporibus ignotissima (says Witzel), of men and women, doubtless all Irish“⁵⁶.

Das Witzel Manuskript beruht sicherlich — in diesem Punkte kann man über Bishop hinausgehen — auf einer Interpolation und Reskribierung des Urtextes des Stowe-Missal, die von einem gewissen Moelcaich vorgenommen worden ist, wie er sich selbst auf fol. 37 nennt.

Seine Interpolation besteht darin, daß er nach Lukas noch weitere Heiligennamen einfügte. Es sind dies: Stephanus, Martin, Hieronymus, Augustinus, Gregorianus und Hilarius, also gallische bzw. römische Bekenner, sodann folgen 25 Heiligennamen der irisch-schottischen Kirche, von denen einige unbekannt sind: patricii, ailbei, finnio, finnio, ciarani, ciarani, brendini, columba, columba, comgilli, cainichi, findbarri, nesiani, factni, lugidi, lacteni, ruadani, carthegi, coemgeni, mochonne, brigta, ita, scetha, sinecha, samdine⁵⁷. Daran schließt sich das Rahmenwerk an, das in den ersten fünf Invokationen dem der Stowe-Litanei und der Litanei 2 A xx entspricht und in den folgenden sieben Bitten mit der Litanei 2 A xx genau übereinstimmt.

Mc. Carthy konnte an Hand der Genealogie der Könige von Cashel feststellen, daß es um die Mitte des 8. Jahrhunderts einen Moelcaich, Sohn des Flann, gegeben hat, der nach Ausweis der Stammtafel keine Nachkommen hatte, was darauf schließen läßt, daß er Priester war. Mc. Carthy vermutet sogar, daß dieser Bischof gewesen ist, da ja nur ein solcher das Recht und die Befugnis hatte, an einem Meßbuch so tiefgreifende Änderungen vorzunehmen⁵⁸. Bestätigt wird Mc. Carthys zeitliche Fixierung der Interpolation durch das Todesdatum der letzten Heiligen in der Litanei auf f. 30. Samdine ist nach Warners Untersuchungen⁵⁹ nicht nur in der Litanei an letzter Stelle genannt, sondern liegt

⁵⁴ Im folgenden *zit.*: Fulda; Witzels Werk war nicht zu beschaffen: Die folgenden Ausführungen deshalb nach Bishop.

⁵⁵ Vgl. Klaus Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores*. P. 1 (= *Spicilegii Friburgensis Subsidia*, Vol 1, [1968]) S. 133, Nr. 102; ebenso J. F. Kenney, *The sources for the early History of Ireland* (Columbia 1929, Repr. Dublin, New York 1966) S. 700. ⁵⁶ Bishop, S. 147.

⁵⁷ Vgl. Stowe Missal, HBS Bd. 31, fol. 30, Bd. 32, S. 14.

⁵⁸ Vgl. *Transactions of the Royal Irish Academy*, Vol. XXVII, *Polite literature and antiquities VII*, On the Stowe Missal, by B. Mac Carthy (Dublin 1886) S. 167 f.; vgl. S. Bäumer, *Das Stowe Missale*, S. 452—56; vgl. Warner, HBS 32, p. XXIII ff. ⁵⁹ Warner, HBS 32, p. XXVI f.

auch mit ihrem Todesdatum (739) hinter dem der vorausgehenden Heiligen.

Vergleichen wir eine Synopse der beiden griechischen Litaneien (MSS. Galba A XVIII und Titus D XVIII) mit dem Rahmenwerk der besprochenen lateinischen Litaneien (von Stowe, Roy, 2 A xx und Fulda) und die Heiligeninvokationen, die diese drei lateinischen Texte mit den griechischen Manuskripten gemeinsam haben, so können wir hier eine große Übereinstimmung feststellen⁶⁰. Es zeigt sich aber auch deutlich, daß der Grundkern in allen angeführten griechischen und lateinischen Handschriften der gleiche ist. Die Frage, die nun auftritt, ist: Welches dieser Manuskripte ist das Original und welches die Übersetzung; zum andern, woher kommt das Original, und wo ist die Übersetzung entstanden? Obwohl, wie schon erwähnt wurde, sich die Literatur bezüglich der Anfänge der Allerheiligenlitanei durchweg, um nicht zu sagen nur, auf die Ausführungen von E. Bishop stützt, ist er gerade in diesem Punkte, nämlich der Frage nach dem lateinischen oder griechischen Original der Allerheiligenlitanei, falsch verstanden worden⁶¹. Bishop geht von der Annahme aus, daß „The Greek is the original, and that the Latin is a translation.“ Auf die Frage: Woher dieses Dokument nach England kam, glaubt er mit ziemlicher Sicherheit sagen zu können: „From Rome“⁶².

Bishop stützt sich in seiner Annahme hauptsächlich auf die beiden Anrufungen: „Διὰ τοῦ στρατοῦ σου“ und „Ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ“⁶³. „These are cults both“, sagt er, „of which are associated in Rome with the name of Pope Sergius (687—701)“⁶⁴. Papst Sergius war ein Syrer aus der Gegend von Antiochien und deshalb griechisch sprechend, obwohl er in Palermo geboren war. Der Bericht über ihn im *Liber Pontificalis*⁶⁵ zeigt, daß er ein besonderes Interesse für den Gottesdienst, das Ritual und den Gesang hatte. Unter seinem Pontifikate ist wohl erstmals die Kreuzesverehrung besonders angeregt worden⁶⁶.

Ebenso wurde auch von ihm die Anordnung getroffen: „ut tempore

⁶⁰ S. E. Bishop, *Lit. Hist.* S. 142—143.

⁶¹ So schreibt beispielsweise L. Eisenhofer (I, S. 199): „Nach Ed. Bishop kam die darin (im Äthelsten Psalter) erhaltene Allerheiligenlitanei um das Jahr 690 nach England und zwar aus Rom. Es ist die griechische Übersetzung einer in Rom gebräuchlichen Litanei oder vielmehr des ‚Rahmenwerkes‘ einer solchen, in das verschiedene Bitten eingegliedert werden konnten. Die Übersetzung wurde aller Wahrscheinlichkeit nach für die vor dem Islam aus Kleinasien und Zilizien nach Rom flüchtenden griechischen Mönche veranstaltet.“
⁶² Vgl. Bishop, S. 143 f.

⁶³ Vgl. Zeile 15 und 17 der Galba Litanei.

⁶⁴ Bishop, S. 144.

⁶⁵ Duchesne, *Lib. Pont.* I, 371—76.

⁶⁶ *Lib. Pont.* I, 374: „Qui etiam ex die illo pro salute humani generis ab omni populo christiano, die Exaltationis sanctae Crucis, in basilicam Salvatoris quae appellatur Constantiniana osculatur ac adoratur.“

confractionis domini corporis (also unmittelbar vor der Kommunion) 'Agnus Dei qui tollis peccata mundi miserere nobis' a clero et populo decantetur"⁶⁷. Bishop vertritt die Auffassung, daß diese griechische Litanei zur Zeit des Papstes Sergius in Rom entstanden ist, also zu einer Zeit, als in Rom eine Reihe von Päpsten griechischer Abstammung den Bischofssitz innehatten. Sie stammten von den christlichen Scharen, die in den ersten Jahrzehnten des 7. Jahrhunderts aus Kleinasien und Cilicien nach Unteritalien und Sizilien geflohen waren und dort eine neue Heimat gefunden hatten⁶⁸. Seine These wird noch dadurch erhärtet, daß Papst Sergius mannigfache Beziehung zu England hatte; so hat er u. a. Willibrord am 21. November 695 zum Bischof geweiht⁶⁹. Ein Beweis mehr aber ist auch die Tatsache, daß wir in England die frühesten Belege für die Existenz und den Gebrauch der Allerheiligenlitanei haben. So lesen wir in der „Vita S. Gregorii antiquissima“, die von einem Mönch von Whitby wohl um das Jahr 717 verfaßt wurde: „... Unde letanias quibus Dominum pro nostris imploramus excessibus atque innummeris peccatis quibus eum offendimus sanctum Gregorium nobis amniculum vocamus, cum sanctis scilicet apostolis et martyribus.“⁷⁰ Ein weiteres Zeugnis bietet die Synode von Cloveshoe aus dem Jahre 747⁷¹. Hierbei geht es darum, daß neben dem Fest des hl. Gregor auch noch das seines Schülers, des hl. Augustinus von Canterbury gefeiert wurde.

Es heißt dort: „nomenque eiusdem beati patris et doctoris nostri Augustini in litaniae decantatione, post sancti Gregorii vocationem, semper dicatur.“⁷²

E. Bishop ist also der Meinung, daß die griechischen Litaneien MSS. Galba A XIII und Titus D XVIII nach England gekommen sind, und zwar in den letzten Jahren des 7. Jahrhunderts. Sie bildeten den Ausgangspunkt für die englische und irische Entwicklung. Irland erhielt diese Form bzw. das Rahmenwerk von England. Die Abfassungszeit der Stowe-Litanei muß man wohl nach der griechischen Litanei ansetzen, also nach 690.

Zu der zeitlichen Einordnung der Litanei 2 A xx (Book of Cerne) meint Bishop, „Certain paleographical indications“ hätten ergeben, daß der Text von 2 A xx eher in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts als in der zweiten und eher im früheren Teil als am Ende der Jahrhunderthälfte geschrieben sei⁷³. Die Interpolation der Stowe-Litanei, die

⁶⁷ Lib. Pont. I, 376.

⁶⁸ Vgl. Bishop, S. 146.

⁶⁹ Eigenvermerk Willibrords von 728 im Echternacher Kalender: H. A. Wilson, *The Calendar of St. Willibrord*. HBS Vol. L V. Facs. 13 (London 1918).

⁷⁰ Vita S. Gregorii, ed. Gasquet (Westminster 1904) p. 45.

⁷¹ Cloveshoe ist ein nicht sicher identifizierter Ort in England, an dem Synoden stattfanden. 747 war hier unter E. B. Cuthbert v. Canterbury eine große Reformsynode auf Veranlassung des hl. Bonifatius und des Papstes Zacharias (LThK II, 1257, 38).

⁷² Mansi, *Sacrorum Conciliorum* Vol. 12, Sp. 400.

⁷³ Vgl. Bishop, S. 148.

von Moelcaich vorgenommen wurde, läßt sich nun ohne weiteres für die Jahre 740—750 festlegen.

Neben diese, in sich abgerundete und verständliche These Edmund Bishops tritt nun die Theorie von Badcock über die Anfänge der Allerheiligenlitanei. F. J. Badcock greift in seinem Aufsatz Bishops Thesen im wesentlichen auf, vermag diese aber durch umfangreicheres und weiterführendes Quellenmaterial zu untermauern, um dann schließlich allerdings zu neuen und besonders in der Chronologie von Bishop stark abweichenden Ergebnissen zu kommen. Im Folgenden soll nun versucht werden, Badcocks Forschungsergebnisse, ergänzt durch weitere Erkenntnisse und Untersuchungen, wiederzugeben.

Zwei Tabellen über den Inhalt der Manuskripte, ihre Entstehungszeit und -ort, mögen hierbei den Überblick über die Vielzahl von Texten erleichtern.

Im Unterschied zu Bishop zieht Badcock, soweit vorhanden, weitere Teile der zu behandelnden Manuskripte mit in die Untersuchung ein, so z. B. das Credo, Sanctus, Gloria, Pater noster.

Eine Tabelle (I) dazu sieht dann wie folgt aus:

	Codex Laudi- anus	Ordo v. St. Amand	Moel- caich	Royal 2 A xx	Galba	Titus	Stowe	Fulda
Lita- nei		lat. Litanei	lat. Litanei	lat. Litanei	griech. Litanei (Umschr.)	griech. Litanei (Umschr.)	lat. Lita- nei	lat. Lita- nei
Credo	lat. Credo			lat. Credo	griech. Credo (Umschr.)			
Sanctus					griech. Sanctus (Umschr.)	griech. Sanctus (Umschr.)	lat. Sanctus	
Gloria				Gloria (Hymn. angel.)			lat. Gloria in exc.	
Pater noster				Pater noster	griech. Pater noster			

Neben die schon bekannten Texte: Galba, Titus, Royal (2 A xx), Stowe, St. Gallen 1359, Fulda und Moelcaich, stellt er noch zwei Handschriften, nämlich den Codex Laudianus und den Ordo von St. Amand.

Bekanntlich ist der Äthelstan-Psalter in seiner heutigen Form aus mehreren Teilen zusammengesetzt. Das Originalmanuskript Galba A

XVIII (ff. 28—119) ist auf dem Continent geschrieben und stammt aus dem 9. Jahrhundert. Andere Blätter (ff. 22—27) gehören dem 10. Jahrhundert an. Der für uns wichtige Rest der Handschrift (ff. 1—21, 178—200)⁷⁴ wurde in England im 10. Jahrhundert geschrieben⁷⁵. Dieser letzte Teil enthält eine griechische Allerheiligenlitanei, das Pater noster, ein Credo und das Sanctus. Besonders wichtig ist hierbei, daß alle diese Stücke, vor allem auch die Litanei, nicht, wie die Ausführungen von Bishop vermuten lassen⁷⁶, in griechischen Buchstaben niedergeschrieben sind. Eine Prüfung des Original-Galba-Manuskripts aus dem Britischen Museum in London bestätigt, daß die besagten Teile „all transliterated into Anglo-Saxon characters“ sind, d. h., die griechischen Texte sind hier in Lautschrift mit lateinischen Buchstaben wiedergegeben [Tafel 15]. Aus Beda Venerabilis ist bekannt, daß Theodor von Tarsus in Canterbury seine Schüler so erfolgreich unterwies, daß sie das Griechische und Lateinische wie ihre Muttersprache beherrschten⁷⁷. Aber schon die zweite Generation scheint diesen Unterricht nicht mehr ausgeübt zu haben, was die zahlreichen griechischen Texte in Lautschrift vermuten lassen⁷⁸.

Die Galba-Litanei macht den Eindruck eines in sich abgerundeten und vollständigen Formulars. Dennoch aber deutet das „et rl.“ in der siebenten Zeile darauf hin, daß hier einige Heiligeninvokationen ausgelassen wurden.

Cotton, MS. Titus D XVIII stammt nach Badcock aus dem zwölften Jahrhundert⁷⁹. Die Litanei trägt die Überschrift: „Incipit letania Graecorum“, dann folgen die ersten elf Bitten der Galba-Litanei. Die nachfolgenden Bitten fehlen allerdings. Badcock kommt nun zu dem weitreichenden Schluß, daß es sich hier nicht um eine Kopie der Galba-Litanei handeln kann⁸⁰. Er macht dies deutlich an einigen Varianten in der „Transliteration“, z. B.:

Zeile 3. Agie Gabriel euche yper imon

Zeile 8. Pantas agies euchiste yper imon

Zeile 9. Ileos genuse; phise ymas Kyrie.

Zweifellos ist dieses Formular „less primitive“, und es deutet alles darauf hin, daß es aus späterer Zeit stammt. Dies bestätigt auch die Stellung der Bitte

„Agia Maria euche yper imon“

⁷⁴ Im Folgenden als „Galba“ bezeichnet.

⁷⁵ Vgl. *Badcock*, S. 167.

⁷⁶ Vgl. jedoch *Bishop*, S. 144 A. 1.

⁷⁷ Vgl. *Beda Venerabilis*, *Hist. Eccl. gentis Angl.* IV. C. II, *Op. Hist.*, ed. *C. Plummer* (Oxford 1896) S. 205.

⁷⁸ Vgl. hierzu *W. Chappel*, *On the Use of the Greek Language, written phonetically, in the early Service Books of the Church in England*, in: *Archeologia or Miscellaneous Tracts relating to Antiquity* (London 1881) S. 389—402; ebenso *B. Bischoff*, *Das griech. Element in der abendl. Bildung des Mittelalters*, in: *Mittelalterliche Studien Bd. II.* (Stuttgart 1967) S. 263, 265.

⁷⁹ *Badcock*, S. 169.

⁸⁰ *Ders.*, S. 169.

vor der Invokation der Erengel. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß nahezu alle hier behandelten Litanei- und Laudesmanuskripte die Anrufung der Gottesmutter vor den Erzengeln zeigen, mit Ausnahme der Litanei Royal 2 A xx. Das „et rl“ der Galba-Litanei fehlt aber in diesem Titus-Formular.

Der Codex Laudianus, benannt nach seinem zeitweiligen Besitzer, Erzbischof Laud von Canterbury, ist ein griechisch-lateinisches Unzial-Manuskript, vielleicht aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Es wurde schon von Beda (673—735) in seinen Kommentaren benutzt⁸¹. Dieser Codex Laudianus muß zeitweise in Sardinien gewesen sein oder sogar hier seinen Ursprung haben, da hinter dem Credo, das der Apostelgeschichte angefügt ist, ein Edikt des Flavius Pancratius, des Herzogs von Sardinien, folgt. Das Credo ist das gleiche wie in dem Galba MS., lediglich in Latein. Die Bedeutung des Codex Laudianus liegt in unserem Zusammenhang darin, daß er einen terminus ad quem für das Datum des Credo und daraus folgend das Datum des griechischen Exemplars gibt, von welchem Galba und Titus hergeleitet werden müssen.

MS. Royal 2 A xx, ebenfalls heute im Britischen Museum, wurde in England (Mercia) in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts geschrieben⁸². Es enthält auf fol. 26 r., v. eine lateinische Litanei, die, wie auch die Galba-Litanei, auf dem griechischen Originalmanuskript basiert⁸³. Das Wichtigste an diesem Royal MS. ist, daß es die Litanei vollständig wiedergibt, die bei Galba und Titus nur teilweise enthalten ist. Im übrigen weist es auch die gleichen Stücke wie das MS. Galba, mit Ausnahme des Sanctus, auf.

Das schon bekannte Stowe Missal, in einem irischen Kloster, vielleicht Tallaght, geschrieben, wird nach eingehenden Studien sowohl der Schrift wie auch des Textes in die Zeit um 810 datiert⁸⁴. Angelpunkt für diese Datierung bildet die Bischofsliste in den Diptychen (Oratio ambrosi), an dessen Ende auf fol. 33 ein Bischof „Maile ruen“ genannt wird. Die Diptychen stammen von der Hand eines der Originalschreiber. Warner identifizierte auf Grund von verschiedenen irischen Martyrologien „Maile ruen“ als „Maelruain“, Bischof und Gründer des Klosters Tallaght, nahe Dublin. Dieser starb am 9. Juli 792⁸⁵. Da sein

⁸¹ Vgl. B. Bischoff u. J. Hoffmann, Die Würzburger Schreibschule u. die Dombibliothek im VIII. u. IX. Jh. (= Quellen und Forschungen z. Gesch. d. Bist. u. Hochstiftes W. [1952] Bd. VI) S. 9: „... von Beda für seine ‚Expositio Actuum apostolorum‘ (um 709) und die ‚Retractio in Actus apostolorum‘ (725 bis 731) benützt.“

⁸² Badcock setzt das MS. zwischen 700 u. 725 an (S. 169); vgl. aber E. A. Lowe, Codices Latini Antiquiores (zit.: CLA) II, 215 und Kl. Gamber, CLLA I, S. 150 Nr. 170; ebenso J. F. Kenney, The sources, S. 719: „This is a prayer-book written in the north of England, possibly at Lindisfarne, in the eight century.“

⁸³ Vgl. Badcock, S. 170.

⁸⁴ Vgl. Warner, HBS 32, XXVI—XXXVI; Lowe, CLA II, 268; Badcock, S. 170; Gamber, CLLA S. 152 Nr. 101.

⁸⁵ Vgl. Warner, HBS 32, XXX.

Nachfolger (gest. 811/812) nicht genannt wird, ist zu vermuten, daß das Stowe-Missale vielleicht auf seine Anregung hin und noch zu seinen Lebzeiten angefertigt wurde⁸⁶. Das Stowe-Missale wird, wie wir noch sehen werden, den Schlüssel zu dem Original der Litanei in Galba, Titus und Royal liefern.

Von einem etwas späteren Datum ist das schon erwähnte Fragment einer irischen Handschrift 1359 aus der Stiftsbibliothek von St. Gallen mit einer unvollständigen Litanei.

Der Ordo IV/XXI⁸⁷ der „Ordines Romani“, der durch L. Duchesne unter der Bezeichnung „Ordo de Saint Amand“ bekannt wurde, ist wahrscheinlich zu Beginn des 9. Jahrhunderts entstanden⁸⁸. Die Litanei dieses Manuskriptes lautet:

... Et scola complet letania infra presbyterium, *Cyrie eleison* repetentes ter, deinde

Christe audi nos

Sancta Maria

sanctae Petre

sanctae Paule

sanctae Andreas

sanctae Johannes

sancte Stephane

sancte Laurenti,

ora pro nobis

vel sancto illi cuius ecclesiae

missa celebranda est; deinde

Omnes sancti

Propitius esto

Propitius esto

Ab omni malo

Per crucem tuam

Peccatores

Filius Dei

Ut pacem dones

Agnus Dei

orent pro nobis

parce nobis Domine

libera nos Domine

libera nos Domine

libera nos Domine

te rogamus audi nos

te rogamus audi nos

te rogamus audi nos. Et

Omnia ter repetentes. Deinde *Christe audi nos, Kyrie eleison* tantum ter; et completum est⁸⁹.

⁸⁶ Für Warner bietet auch die Abfassungszeit der Interpolation des Moelcaich keinen Widerspruch hierzu, da er beide auf Archetypen des frühen 7. und 8. Jahrhunderts zurückführt (XXXVI). Dennoch aber schließt er die Entstehung der Interpolation des Moelcaich kurz nach der Herstellung des Originalmanuskriptes nicht aus. Vgl. Kenney, *The sources*, S. 695: „Authorities of the last century concluded that he (Moelcaich) worked a century or more after the original scribes, but the present opinion is that he was very little later“; vgl. auch die Bedenken Kenneys gegen Warners These S. 699.

⁸⁷ Paris Bibl. Nat. Cod. lat. 974.

⁸⁸ M. Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age I* (Löwen 1931) (= *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Bd. 11) S. 5, 255.

⁸⁹ L. Duchesne, *Origines du Culte Chrétien*, S. 494—495; M. Andrieu, *Ordines III*, S. 249.

Eine Parallelstellung der Heiligenreihen von Royal, St. Gallen 1359, Stowe-Litanei, Galba, Titus und den Stowe Diptychen zeigt deutlich deren viele Übereinstimmungen, aber auch deren Verschiedenheiten.

St. Gallen 1359.	Royal.	Stowe Litanei.	Galba und Titus.	Stowe Diptychen.
Christe audi nos	Christe audi nos	Christe audi nos (3 mal) Kyrie eleison	Xp̄e epacus onimin	
	Michael Gabriel		Michael Gabriel	Heilige aus d. Alten Testament
	Raphael Johannes		Raphael	Johannes d. Täufer
Maria	Maria	Maria	Maria	Maria
Petrus	Petrus	Petrus	Petrus	Petrus
Paulus	Paulus	Paulus	Paulus	Paulus
Andreas	Andreas	Andreas	et rl (Titus ohne et rl)	Andreas
Jakobus	Jakobus	Jakobus		Jakobus
Johannes	Johannes			Johannes
Philippus	Philippus			Philippus
Bartholomäus	Bartholomäus	Bartholomäus		Bartholomäus
Thomas	Thomas	Thomas		Thomas
Matthäus	Matthäus	Matthäus		Matthäus
Simon	Jakobus	Jakobus		Jakobus
Jakobus	Simon			Simon
Thaddäus	Thaddäus	Thaddäus		Thaddäus
Matthias	Matthias	Matthias		Matthias
	Barnabas			
Markus	Markus	Markus		Markus
Lukas	Lukas	Lukas		Lukas
Stephan	Stephan			Stephan
....	Linus,			Cornelius,
	Omnes sancti	Omnes sancti	Omnes sancti	

In den Stowe-Diptychen werden die Namen von einer Liste von Heiligen aus dem Alten Testament angeführt. Titus hat, wie wir schon sahen, *agia Maria* vor den Namen der Erzengel, „a correction“, wie Badcock meint, „made in accordance with the feeling of the time“⁹⁰. Das Fuldaer Manuskript stimmt mit Stowe überein, allerdings werden hier noch Lukas, Barnabas und Stephan angeführt. Das Kyrie eleison ist weder in Royal noch in Fulda, noch in dem MS. 1359. Es deutet alles darauf hin, daß es eine Hinzufügung des Kompilators der Stowe-Lita-

⁹⁰ Badcock, S. 172.

nei ist. Es erscheint allerdings auch im Ordo von St. Amand zu Beginn und zum Schluß der Litanei, jeweils dreimal. Das Schluß-Kyrie bildet laut Anweisung das Kyrie der Messe⁹¹.

Man kann nun mit Badcock darin übereinstimmen:

1. Daß von den fünf Manuskripten — Galba, Titus, Royal, St. Gallen, Stowe und dem Codex Laudianus — „none is based on another“⁹². Galba und Titus sind unabhängige Transkriptionen: Galba basiert nicht auf Royal, da Royal kein Sanctus aufweist; auch Royal, Stowe oder Fulda basieren nicht auf Galba oder Titus, da erstere vollere Litaneien enthalten als letztere.

2. Alle Manuskripte müssen auf eine gemeinsame griechische Vorlage zurückgehen. Das „griechische“ Credo in Galba mit seinen Eigentümlichkeiten stammt von derselben Wurzel wie die nur geringfügig abweichenden lateinischen Übersetzungen im Codex Laudianus und Royal. Die eigenartige Form des Sanctus tritt wiederum in Stowe auf. Die Heiligenreihen in den Stowe Diptychen, St. Gallen 1359 und Royal sind, mit Ausnahme der Hinzufügung des Barnabas in dem letzteren Formular, identisch. Alle drei basieren auf der Liste in Math. 10, 2—4, allerdings sind Simon und Thaddäus vertauscht. Da diese Liste, wie Bishop sagt, „quite different“⁹³ ist von der im Römischen Missale, ist anzunehmen, daß sie nicht in Rom entstanden ist, obwohl der Rest der Liste, von Stephan an, von dem Römischen Missale hergeleitet werden kann⁹⁴.

3. Die kürzeren Heiligenreihen in Galba, Titus und dem Ordo von St. Amand müssen letzten Endes von einer längeren Liste des griechischen Originalmanuskriptes hergeleitet werden, von welchem Royal und Stowe die erweiterte Heiligenreihe wiedergeben. Es ist eben auch anzunehmen, daß Galba und Titus auf einer griechischen Kopie beruhen, die nach *πέτρος, παύλος* mit dem Zeichen „*κτλ*“ oder einer anderen Abkürzung endete, die dann in Galba mit „*et rl*“ übersetzt wurde, während sie in Titus fehlt.

Bei der Betrachtung der feststehenden Invokationen fällt auf, daß bei Moelcaich sowie der Litanei des Ordo von St. Amand die Bitte 15 „*ut pacem dones*“ mit der Bitte 16 „*Filius Dei*“ vertauscht wurde. Zweifellos beruhen beide Manuskripte deshalb auf derselben Kopie.

Nach der Prüfung der verschiedenen Manuskripte kann man mit Badcock sagen: Der „*terminus ad quem*“ ist dadurch gegeben, daß Beda

⁹¹ Vgl. *Duchesne*, *Origines*, S. 495.

⁹² *Badcock*, S. 172.

⁹³ *Bishop*, *Lit. Hist.* 140.

⁹⁴ Vgl. hierzu im Gegensatz *K. Gamber*, Die irischen Meßlibelli, in: *Röm. Quartalschr.* Bd. 62 (1967) S. 217: „Dieselbe Antiphon (St. Gallen 1359 und Stowe Missale) ist im röm. Antiphonar für die Bittprozession am 25. April verzeichnet. Es kann deshalb als sicher gelten, daß hier in den irischen Meßlibelli stadtrömische Verhältnisse vorausgesetzt sind ... Die Allerheiligen-Litanei ist mit ihren Anrufungen der einzelnen Heiligen etwas typisch Römisches und findet sich anfänglich in dieser Form sonst nirgends mehr.“

den Codex Laudianus benutzte. Galba und Titus zeigen, daß wir es mit einem griechischen Urexemplar zu tun haben. Die Irischen Bücher: Stowe, St. Gallen 1359, Royal und Fulda gehen auf das griechische Originalmanuskript zurück, von welchem „the transcript“ hergestellt wurde, auf dem Galba und Titus basieren⁹⁵.

Nach äußerst sorgfältiger und eingehender Untersuchung der verschiedenen Teile der angeführten Manuskripte und nach Gegenüberstellung und Vergleichen der östlichen mit den westlichen Liturgien kommt Badcock zu den Kernsätzen seiner These, nämlich daß der Ursprungsort des griechischen Originalmanuskriptes, auf dem die verschiedenen Texte basieren, in der Gegend von Galatien oder Kappadokien zu suchen ist und seine Entstehung in das späte 4. oder frühe 5. Jahrhundert fällt⁹⁶.

Diese These gilt nun als Basis für die Einordnung der weiteren Manuskripte. Das erste sichere Anzeichen für die Existenz eines Urexemplares ist, daß ein Schreiber „irgendwo im Westen“ das Credo ins Lateinische übersetzte und an den Text des Codex Laudianus anschloß, bevor dieser Sardinien verließ. Es ist zu vermuten, daß diese beiden Manuskripte zusammen in Rom waren und von hier aus nach England gekommen sind.

Unser Manuskript kam nach Gallien, wo eine Abschrift von diesem gemacht wurde⁹⁷, in welchem die Ordnung vor den Schlußbitten umgekehrt wurde. Diese Kopie wurde dann benutzt von dem Schreiber des Ordo von St. Amand und von Moelcaich.

Um die Mitte des 8. Jahrhunderts war das Manuskript dann in England. Hier wurden die Litanei und das Credo ins Lateinische übersetzt, wie sie in Royal (2 A xx) enthalten sind. In England wurde aber auch eine Kopie⁹⁸ mit einer verkürzten Litanei angefertigt. Diese Kopie „was transliterated into Anglo-Saxon characters“ im 10. Jahrhundert in Galba und dann im 12. Jahrhundert in Titus. Zu Beginn des 9. Jahrhunderts war das Original-Manuskript in Irland. Die Litanei und das Sanctus wurden ins Lateinische übersetzt und dem Stowe Missal eingefügt. Die erweiterte Litanei finden wir in „Fulda“ und dem MS. 1359 aus St. Gallen.

An dieser Stelle soll noch eine Litanei erwähnt werden, die J. Mabillon unter der Überschrift „Veteres Litaniae Anglicanae“ edierte⁹⁹. Diese Litanei aus dem Liber Psalmorum der Remigius-Bibliothek von Reims, ein sehr ausgearbeitetes und im Gegensatz zu den zuvor behandelten Litaneien umfangreiches Formular, beginnt mit Kyrie eleison, Christe eleison und dem dreimaligen Christe audi nos. Es folgen die dreimalige Anrufung Mariens und die Invokationen der Erzengel Michael, Gabriel und Raphael. Daran schließen an, sorgfältig unterteilt, die Reihen der Apostel, der Märtyrer, der Bekenner und Jungfrauen mit 151 Namen. Nach 58 Invokationen allgemeiner Art schließt die Lita-

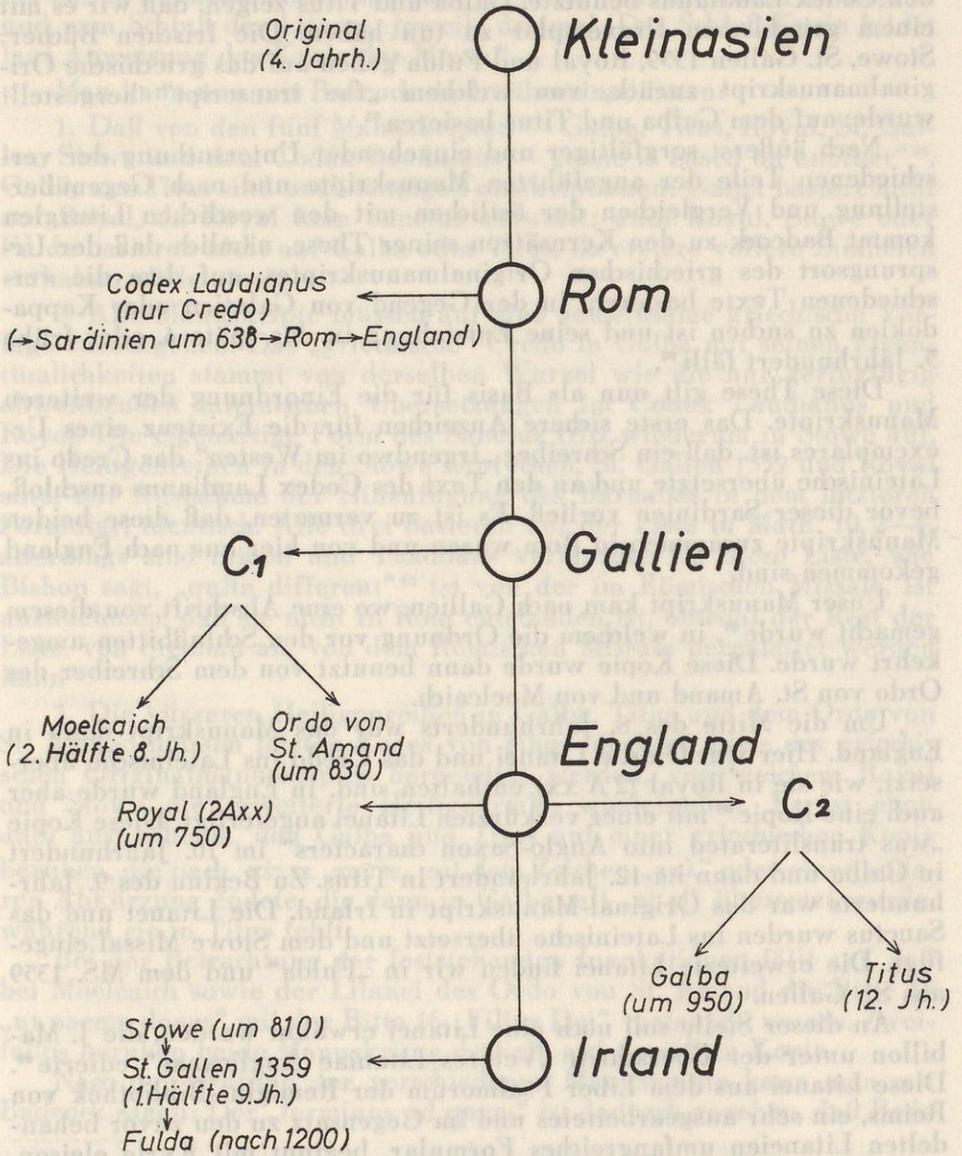
⁹⁵ S. die Tabelle II.

⁹⁶ Vgl. *Badcock*, S. 180.

⁹⁷ Vgl. Tabelle II: dort von mir als C 1 bezeichnet.

⁹⁸ Vgl. Tabelle II.

⁹⁹ *J. Mabillon, Vetera Analecta* (Paris 1723) S. 168.



Tab. II: Weg des Original-Manuskriptes

nei mit dem dreimaligen Agnus Dei, Christe audi nos, Kyrie eleison und Christe eleison. Mabillon nennt diese Litanei „anglikanisch“ wegen des „semi-Saxonicus“ Charakters und der zumeist britannischen oder anglikanischen Heiligennamen, vor allem aber wegen der Invokation „Ut Deus Clerum et plebem Anglorum conservare dignetur“¹⁰⁰. Da die Lebensdaten keines der erwähnten Heiligen über die Mitte des 7. Jahrhunderts hinausgehen, folgert Mabillon, daß diese Litanei im ausgehenden 7. Jahrhundert in der Kirche Englands in Gebrauch war¹⁰¹.

Im Vergleich mit den bisher behandelten englischen und irischen Litaneiformularen erscheint dieses frühe Datum für die sehr ausgearbeitete und gutgegliederte Litanei doch sehr unglaubwürdig¹⁰². Ihr Aufbau zeigt sehr viel Ähnlichkeit mit den kontinentalen Formularen des ausgehenden 8. und des beginnenden 9. Jahrhunderts, was allerdings ihre Herkunft aus diesem Gebiet nicht unbedingt beweisen muß¹⁰³.

III. Die Laudes

1. Die kontinentalen Litaneien und ihre Verbindung mit den „Laudes regiae“

Die Verbreitung der Allerheiligenlitaneien im Okzident scheint weithin von dem zunächst privaten und dann öffentlichen Gebrauch beeinflusst zu sein, den man vom 7. Jahrhundert an bei den Angelsachsen und Iren antrifft. Diese haben, während sie auf dem Kontinent umherwanderten und dort ihre monastischen Eigenheiten und Gewohnheiten verbreiteten, diese Form der Devotion eingeführt¹⁰⁴.

Das früheste uns erhaltene Exemplar einer Allerheiligenlitanei auf dem Kontinent ist verhältnismäßig spät entstanden. Es wurde im sogen. „Sakramentar von Gellone“ gefunden¹⁰⁵. Als Entstehungsort dieses Sakramentars ist auf Grund der Erwähnung des Namens seines Schreibers „David“ das Kloster Ste-Croix in Meaux wahrscheinlich gemacht worden. Es dürfte somit auch für das Ende des 8. Jahrhunderts zeitlich fixiert werden¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Ders., S. 169.

¹⁰¹ Mabillon, S. 169: „Ex quibus infero, Litanias istas labente saeculo septimo in Anglicana Ecclesia usitatas fuisse.“

¹⁰² Vgl. auch M. Coens, Ann. Boll. 54 (1936) S. 8: „... mais on a peine à leur accorder une telle antiquité.“

¹⁰³ Vor allem Montpellier MS. 409, weiter unten.

¹⁰⁴ Maurice Coens, Président des Bollandistes, sandte mir, um Auskunft gebeten, einen Sonderdruck zu: Recueil d'études bollandiennes (Bruxelles 1963) = Subsidia hagiographica no. 37; auch in dieser Abhandlung stützt er sich bei den Ausführungen über die Anfänge der Allerheiligenlitanei im wesentlichen auf Ed. Bishop; vgl. vor allem S. 143 f.

¹⁰⁵ Paris, Bibl. Nat. MS. Lat. 12 048.

¹⁰⁶ Vgl. A. Dumas, La date du Sacramentaire de Gellone, in: Texte und

Diese Litanei soll gesungen werden, während der Bischof in einer Prozession von der Kirche zum Baptisterium geht. Ihr genauer Wortlaut ist:

Et tunc circa fontes incipiunt letaniae, ut sequitur. Christe audi nos. Duo aut ter dicatur.

Ab omnibus ter repetatur.

Sancta Maria	ora pro nobis	simul om.		
Sancte Petre	" "	" "	" "	" "
Sancte Paule	" "	" "	" "	" "
Sancte Andreas	" "	" "	" "	" "
Sancte Johannes	" "	" "	" "	" "
Sancte Laurenti	" "	" "	" "	" "
Sancte Stephane	" "	" "	" "	" "
Sancte Mauricie	" "	" "	" "	" "
Sancte Nazari	" "	" "	" "	" "
Sancte Synforiane	" "	" "	" "	" "
Sancte Martini	" "	" "	" "	" "
Sancte Melane	" "	" "	" "	" "
Sancte Germane	" "	" "	" "	" "
Omnes sancti orate pro nobis			" "	" "
Propitius esto, libera nos Domine			" "	" "
Peccatores	Te rog. audi nos		" "	" "
Ut pacem dones	" "	" "	" "	" "
Ut pluviam dones	" "	" "	" "	" "
Ut serenitatem d.	" "	" "	" "	" "
Ut aeris temperiem dones	Te rog.	audi nos.	simul om.	
Filius Dei	" "	" "	" "	" "

Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis. Similiter Christe audi nos, Similiter Kyrie eleison, ter dicens Completa autem ista letania in circuitu fontis, adstante omne clero vel cuncto populo cum multis luminibus, facto silentio, dicit Pontifex Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo¹⁰⁷.

Wie wir sehen, ist die Litanei kurz und enthält nur 12 Heiligeninvokationen. Unter den fünf genannten Märtyrern fallen besonders Nazarius und Synforianus auf. Die Erwähnung dieser Namen weist, wie E. Ewig annimmt, nach Burgund, näherhin auf Autun als Entste-

Unters. Bd. 80, S. 25—29; Gamber, CLLA S. 392, Nr. 855; Lowe, CLA, V. 618; B. Bischoff, Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls d. Gr., Karlswerk Bd. II, S. 236; ders., Die Kölner Nonnenhandschriften, in: Mittelalterliche Studien Bd. I, S. 33: „...Für die von L. Leroquais angenommene Entstehung der HS. in Flavigny (vgl. Ausstellungskatalog „Les mss. à peinture en France du VIII^e au XII^e siècle“, von J. Porcher [Paris 1954] No. 8) ist aus dem Schriftcharakter keinerlei Stütze zu gewinnen.“

¹⁰⁷ Vgl. Edm. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus (Bossani 1788) Tom I, S. 66 f.

hungsort für diese Litanei¹⁰⁸. Sie erinnert in ihrem Rahmenwerk sehr stark an die Galba-Litanei A XVIII. Ein Vergleich mit dieser Litanei zeigt, daß wir hier Übereinstimmungen in den Zeilen 1, 9, 11, 14, 15, 16 und 17 feststellen können. Am Schluß wird noch „audi nos“ eingefügt, wie in dem Manuskript 2 A xx. Bitten „ut pluviam dones“, „ut serenitatem dones“, „ut aeris temperiem dones“ sind zwischen den Zeilen 15 und 16 eingefügt. Festzuhalten ist, daß diese Litanei durchaus in der Tradition der anglo-irischen Formulare steht.

Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß der Gebrauch der Litaneien im gallisch-fränkischen Gebiet zeitlich früher anzusetzen ist als die ersten uns überlieferten Texte. Als Beweis könnte man hier eine Passage aus der „Vita S. Austrebertae“ von Pavilly († 704) angeben¹⁰⁹. Kurz vor ihrem Tode, so schreibt der Biograph, „quia iam remunerationis hora instabat, paullulum conticuit interim cunctis, qui adstabant, psallentibus et sanctorum nomina seriatim subnectentibus, illa virtute, qua voluit, voces psallentium interrupit“. Die Schwierigkeit bei der Auslegung dieser Textstelle liegt darin, daß die zeitliche Fixierung der Vita unsicher ist¹¹⁰. Trotz der Schwierigkeiten bei der Festlegung des Entstehungsdatums der Vita darf man doch annehmen, daß die Verbreitung der Allerheiligenlitanei in Gallien und auf dem übrigen Kontinent um die Mitte des 8. Jahrhunderts erfolgt ist.

Da die „Laudes regiae“ nun gleichfalls „sanctorum nomina seriatim“ enthalten und diese Namen, wie wir noch sehen werden, weitgehend mit der Ordnung der insularen Litaneien übereinstimmen, können die Laudes zeitlich nicht vor dem Aufkommen der Allerheiligenlitaneien auf dem Kontinent liegen. So fällt denn das Datum des ersten kontinentalen Manuskriptes einer Anglo-Irischen-Litanei beinahe mit dem frühesten Formular der „Laudes regiae“ zusammen; es dürfte dies die Zeit von 750—787 gewesen sein. Ein Hinweis hierfür findet sich in der Urkunde König Pippins für Prüm aus dem Jahre 762. Sie lautet: „... in amore sancti Salvatoris nec non et sancte Dei genitricis Mariae atque beatorum principum apostolorum Petri et Pauli vel sancti Johannis Baptistae seu martirum sancti Stephani, Diunisii et Mauricii atque confessorum sancti Martini, Vedasti atque Germani.“¹¹¹ Die Formel ist,

¹⁰⁸ E. Ewig, Chrodegang von Metz, in: Frühmittelalterliche Studien II (1968) S. 153, Anm. 43.

¹⁰⁹ Vita S. Austrebertae, c. III 19, in: Acta Sanctorum V, Febr. Tom. Sec. (Paris—Rom 1864) 423.

¹¹⁰ Während L. Gougaud (Étude sur les „Ordines commendationis animae“, in: Ephem. lit. 49 [1935] S. 4, 11, 24) annimmt, daß das Todesdatum der Heiligen (704) als terminus post quem für das Erscheinen einer Allerheiligenlitanei auf dem Kontinent gehalten werden muß, betont M. Coens, (Recueil d'études, S. 136) „que la Vita Austrebertae, si elle est de bonne antiquité, pourrait n'être pas, dans sa forme actuellement connue, un témoin proprement contemporain, comme on l'a généralement admis sur la foi du narrateur“. Vgl. auch Kantorowicz, Laudes regiae S. 35.

¹¹¹ MG. DD. Carol. Tom. I. Nr. 16, S. 22.

entsprechend dem Schema der Allerheiligenlitanei, sechsgliedrig aufgebaut; allerdings ist die Rangordnung durch die Stellung Johannes Baptistas leicht verändert, denn der Täufer hat in der Litanei seinen Platz vor den Aposteln¹¹². Aus dieser Stelle läßt sich ohne weiteres schließen, daß die Allerheiligenlitanei zu dieser Zeit schon bekannt war und daß sie, da hier auch Lokalheilige erwähnt werden, schon eine ausgeprägte Form erhalten hat. Hinzu kommt noch, daß dem Litanei-Formular des Sakramentars von Gellone chronologisch zwei andere fränkische Manuskripte folgen, die sowohl Allerheiligenlitaneien wie auch die ältesten Texte unserer „*Laudes regiae*“ enthalten.

Um nun den Vorgang „des Herauswachsens“ der „*Laudes regiae*“ aus den Allerheiligenlitaneien deutlich zu machen, sollen im Folgenden einige Texte angeführt werden, die sowohl Litaneien wie *Laudes* enthalten, aber auch solche, bei denen wir innerhalb der Litaneien nur das Rahmenwerk der *Laudes* erkennen können.

P. E. Schramm vertritt die Ansicht, daß die *Laudes* bis zum 12. Jahrhundert „literarisch eine selbständige Existenz führen“¹¹³. Diese selbständige Existenz der *Laudes* trifft aber nur für die Periode zwischen dem frühen 9. Jahrhundert und dem späten 11. Jahrhundert zu. Während dieser Zeit sind die *Laudes* gewöhnlich separat wie ein spezieller Gesang, ohne eine direkte Beziehung mit der Liturgie, placiert. Aber noch unter dem Pontifikate Papst Leos III. (795—816) heißt es in dem *Liber Pontificalis*: „*Et hoc peractum (nach dem Reinigungseid), omnes archiepiscopi, episcopi et abbates et cunctus clerus, letania facta, laudes dederunt Deo atque Dei genetricis semperque virginis Mariae dominae nostrae et beato Petro apostolorum principi omniumque sanctorum Dei.*“¹¹⁴ Wie sich noch herausstellen wird, ist es keine bloße Hypothese, wenn man sagt, daß die „*Laudes regiae*“ ursprünglich zu dem gehörten, was man das „*framework of the Litany of the Saints*“ nannte¹¹⁵.

So ist es denn auch nicht schwierig, die ursprüngliche Position der *Laudes* inmitten der Litaneien zu finden. In dem *Ordo* des Anglibert von St. Riquier (ca. 800) finden wir eine Anweisung für eine Bußprozession, wie sie in St. Riquier an Rogationstagen stattfand: „*Scola siquidem puerorum et ceteri qui possunt, symbolum apostolorum protinus cantare incipiant; deinde post pauca symbolum Constantinopolitanum; inde fidem Sancti Athanasii; novissime autem orationem dominicam; post haec laetaniam generalem, quae prima in nostro continetur scripto. Deinde vero scola puerorum faciat laudes pro salute totius christianitatis. His siquidem finitis cessent/fratres a psalmis et faciant letanias simul cum eiisdem pueris, primo Gallicam, secundo Italicam, novissime vero*

¹¹² E. Ewig, Der Petrus- und Apostelkult, in: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* LXXI (1960) S. 248. Die veränderte Rangordnung liegt wohl darin begründet, daß Petrus und Paulus Nebenpatrone der Kirche von Prüm sind.

¹¹³ P. E. Schramm, *Die Ordines*, S. 355, Anm. 2.

¹¹⁴ Duchesne, *Lib. Pont.* II, 7.

¹¹⁵ Kantorowicz, *Laudes regiae*, S. 36.

*Romanam.*¹¹⁶ Diese Anordnung stimmt beinahe mit dem Formular überein, das Montpellier MS. 409 bietet¹¹⁷.

Dieser Psalter von Montpellier, der lange Zeit als eine der ältesten fränkischen Miniaturhandschriften galt, ist von B. Bischoff als eine Handschrift aus dem Scriptorium des agilolfingischen Eigenklosters Mondsee nachgewiesen¹¹⁸. Die reiche Ausstattung legt die Bestimmung für eine hochgestellte Persönlichkeit, vielleicht aus dem Verwandtenkreis des 789 abgesetzten Bayernherzogs Tassilo, nahe¹¹⁹.

Kurz vor 794 wurden im Nonnenkloster Notre-Dame von Soissons am Ende der Handschrift fünf Blätter entfernt und zwei neue angefügt mit der karolingischen Cantica Reihe und den im Folgenden behandelten Litaneien¹²⁰.

Wir haben hier zuerst eine Litanei mit nahezu 200 Namen von Heiligen, aufgeteilt nach Erzengeln, Aposteln, Märtyrern, Bekennern und Jungfrauen; dann folgen die Anrufungen verschiedener Gruppen von himmlischen Heerscharen und Heiligen, ohne daß deren Namen besonders genannt werden; daran schließt sich eine Reihe von Invokationen an, die hier, gegenüber den uns bekannten, noch vermehrt sind. Die Litanei schließt mit der Invokation „Agnus Dei...“ und dem dreimaligen Kyrie-Ruf. Was wir hier vor uns haben, kann man in der Tat „letania generalis“ nennen¹²¹.

Dieser Litanei folgen in unserem Formular die Laudes „pro salute totius Christianitatis“ mit Invokationen für den Papst, den König, die Prinzen, die Königin, die Richter und die Armee. Auch diese Laudes werden mit dem Ruf abgeschlossen „Kyrie eleison“, allerdings kommt nunmehr der Ruf „Christe eleison“ hinzu. Das Formular wird dann schließlich beendet von der „letania gallica“¹²², die zum größten Teil aus Bittrufen besteht. Die letzte Bitte: „Tu mihi, Christe, concede sororem, nomine Rotrudem, esse beatam, ut tibi semper seruiat illa“, deutet darauf hin, daß Rotrude zur Zeit der Abfassung des Formulars eine

¹¹⁶ Institutio Sancti Angliberti de Diversitate officiorum, ed. K. Hallinger, Corp. Consuetudinum Monastic. Tom I, S. 298.

¹¹⁷ Bibl. de l'École de Méd. MS. 409, fol. 543—44; ed. u. a.: *Opfermann*, Herrscherakklamationen; Migne, PL 138, Sp. 888; Coens, Recueil, S. 284—288.

¹¹⁸ B. Bischoff, zuletzt in: Panorama der Handschriftenüberlieferung, Karlswerk II, S. 246.

¹¹⁹ Vgl. Lowe VI, 795 und X, S. XVIII f.; *Gamber*, S. 580, Nr. 1611; W. Neumüller-K. Holter, Der Codex Millenarius (= Forschungen zur Gesch. Österreichs 6 [1959]), S. 152—151.

¹²⁰ Vgl. auch B. Fischer, Bibeltext und Bibelreform, Karlswerk II, S. 210.

¹²¹ E. Ewig bringt diese „Litanei von Soissons“ mit der neustroburgundischen Teilreichssynode des Jahres 744 in Zusammenhang, an der 23 Bischöfe teilnahmen. „In der Litanei sind — unter Einschluß von Reims und Châlons, unter Ausschluß Südgalliens — etwa 19 Bistümer durch Kulte vertreten. So drängt sich die Annahme auf, daß die Litanei von Soissons auf der Synode von Soissons gesungen worden ist“ (E. Ewig, Chrodegang von Metz, S. 154).

¹²² Vgl. Anhang I, wo ein ähnliches Formular „Letania Gallica“ genannt ist.

besondere, vielleicht politische Rolle gespielt hat. Da Rotrude, die älteste Tochter Karls d. Gr., zwischen 783 und 787 mit dem jungen Kaiser Konstantin VI. verlobt war, so könnte man die Entstehung der Laudes und der anschließenden Litanei in diesen Zeitraum verlegen¹²³. Die Erwähnung des Papstes Hadrian I. (772—795) sowie der Königin Fastrada, die 783 mit Karl d. Gr. vermählt wurde und 794 starb, bietet eine Bestätigung für dieses Datum. Ebenso dürfte die Zuordnung dieser Litaneien und des Laudes-Formulares zur Kirche von Soissons, näherhin zu Notre-Dame, keine Schwierigkeiten bereiten. Bantaridus ist der 14., Drauscus der 22. Bischof von Soissons, Leonardus, ein Rekluse, Vodoalus ein heiliger Bäcker des Notre-Dame Klosters selber¹²⁴.

Rückblickend können wir also festhalten, daß die Laudes zu dem Zeitpunkt, an dem sie in ihrer endgültigen Form erscheinen, zu dem allgemeinen Rahmenwerk einer großen Fränkischen Litanei gehören, die während einer Prozession oder einer ähnlichen Gelegenheit gesungen wurde. Als Bestätigung sei hier das MS. 7524-55 der Bibliothèque Royale de Bruxelles erwähnt, in dem auf fol. 84 die dritte Litanei, die auch die Anrufungen für den Papst, den König, die Königin, die Nachkommen und das fränkische Heer enthält, überschrieben ist: *Item Laetania Italica dicenda die tertia in Rogationibus...*¹²⁵

Es ist einleuchtend, daß die Laudes nach Bedarf und Belieben aus der Litanei aufgefüllt wurden; daher denn auch die wiederholte Rubrik: „*Vel alius Sanctus, qualis volueris*“. So konnten die Heiligen beliebig gewählt, also auch je nach Bedarf und Umständen in der Zahl gekürzt oder vermehrt werden. Hier haben wir auch die Erklärung für die ungewöhnliche Ausdehnung und Mannigfaltigkeit der alten Allerheiligenlitaneien: Sie dienten als Formularien¹²⁶. Als Ergebnis dieses Vorgangs ist festzuhalten: Durch die Einfügung von bestimmten Heiligenreihen wurden die Laudes zu einer neuen Variation der Allerheiligenlitanei¹²⁷. Das Verhältnis von Akklamationen — Litaneien — Laudes ist vielleicht mit bestimmten Bäumen zu vergleichen. Die Akklamationen sind die Wurzeln, die Litaneien bilden den Stamm, und die „*Laudes regiae*“ sind Äste, die ihrerseits wieder Wurzeln geschlagen haben und somit selbständig geworden sind¹²⁸. Diese Beobachtungen finden eine Bestätigung in dem Manuskript: Paris, Bibl. Nat. MS. Lat. 13 159, fol. 163—166. Auch hier zeigt sich deutlich die enge Verbindung von Litanei und Laudes. Dieser Psalter, unter insularem Einfluß geschrieben, stammt aus dem Rhein-Maasgebiet, ohne genauer lokalisierbar zu

¹²³ Vgl. Kantorowicz, S. 37; für Classen ist dies nicht zwingend, „weil der Eintrag mit Rotruds Namen auf Anglibert zurückgehen könnte und nicht eine polit. Rolle der Königstochter voraussetzt“ (*Classen*, Karlswerk I, S. 583, Anm. 228).

¹²⁴ Vgl. A. Allgeier, *Die Litaniae Carolinae*, in: *Festschrift f. E. Eichmann* z. 70. Geb., S. 255.

¹²⁵ Vgl. Anhang II.

¹²⁶ Vgl. Allgeier, S. 255.

¹²⁷ Kantorowicz, *Laudes regiae*, S. 38.

¹²⁸ Vgl. Schramm, *Die Anerkennung*, in: *HZ* 172 (1951) 464.

sein¹²⁹. Das Manuskript enthält die „Laudes regiae“ und drei Litaneien. Die erste Litanei (f. f. 164 b — 165 a) beginnt mit Kyrie eleison, darauf folgen die Heiligeninvokationen, beginnend mit „Maria, Michahel, Petre...“, daran schließen sich einige Märtyrer an, u. a.: „Appollinaris, Georgi, Maurici, Vitalis, Donate, Vincente, Benigne, Desideri, Boneface, Albane, Gereon, Hilari“. Den Abschluß der Heiligeninvokationen bildet eine Reihe hl. Päpste und hl. Jungfrauen. Der zweite Teil der Litanei besteht aus allgemeinen Invokationen und den Bitten für den Papst, den Kaiser und dessen Nachkommen:

„Omnes sancti, orate pro nobis
 Propicius esto, parce nobis Domine
 Propicius esto, libera nos Domine
 Ab omni malo, libera nos Domine
 Per crucem tuam, libera nos Domine
 Peccatores, te rogamus audi nos
 Ut aeries temperi[!] bonam nobis dones Te rogamus audi nos
 Ut fructum terre nobis dones tē.
 Ut domnum apostolicum Leonem in sanctitate et religione conservare
 digneris te rogamus audi nos
 Ut ei vitam et sanitatem dones tē
 Ut domnum Carolum regem conservare digneris tē
 Ut ei vitam et sanitatem atque victoriam dones tē
 Ut proles regales conservare digneris te rogamus
 Ut eis vitam et sanitatem dones, tē
 Ut eis vitam et victoriam dones tr̄
 Ut populo christiano pacem et unitatem largiaris
 Filius Dei te rogamus audi nos
 Agnus Dei qui tollis peccata mundi miserere nobis
 Kyrie eleison.“

Die zweite Litanei (f. f. 165 a, b,) ist überschrieben mit „Letania Gallica“. Sie beginnt mit den Invokationen:

Pater de celis Deus	miserere nobis
Filius redemptor Deus	miserere nobis
Spiritus sanctus Deus	miserere nobis
Sancta Dei trinitas	miserere nobis
Qui es trinus et unus	miserere nobis
Ipse idemque benignus	miserere nobis

Daran schließen sich dreißig Heiligeninvokationen an, die mit „Om-

¹²⁹ Vgl. *B. Fischer*, *Bibeltext und Bibelreform*, Karlswerk II, S. 195; *F. Masai* (*Scriptorium* 6 [1952] S. 195) nahm an, daß die Handschrift für Saint-Riquier hergestellt sei, vermutlich in Corbie. *B. Bischoff* hält aber den Unterschied zu allem, was aus Corbie an Schrift u. Schmuck bekannt ist, doch für beträchtlich (*B. Bischoff*, *Panorama*, in: *Karlswerk II*, S. 239 A. 46); vgl. auch *Lowe*, *CLA V*. 652; *Gamber*, *CLLA* S. 584 Nr. 1619.

nes sancti“ abgeschlossen werden. Das Ende der Litanei bilden weitere Invokationen:

Gratiam tuam concede nobis Domine
 Salutem et sanitatem dona nobis Domine
 Aeris temperiem bonam concede nobis Domine
 Ab inimicis nostris tuere nos Domine
 Gaudium et pacem dona nobis Domine
 Filius Dei miserere nobis

Ein Vergleich mit der „Letania Gallica“ MS. 7524—7555 der Bibl. Roy. de Bruxelles zeigt deutliche Übereinstimmungen beider Manuskripte nicht nur in den einleitenden Invokationen, sondern auch in den Heiligennamen. Mit Ausnahme von Pieta und Blandina, Aniane statt Amante und Justina statt Justa sind die beiden Exemplare identisch; allerdings fehlen bei dem MS. 7524—7555 die Schlußinvokationen¹³⁰.

Die Überschrift der dritten Litanei (f. f. 166 a, b,) ist nicht mehr ganz zu lesen; es ist möglich, daß sie „Letania Italica“ gelautet hat¹³¹. Die Anfangsinvokationen lauten:

Exaudi Deus Et respondet scola. Voces nostras
 Exaudi Christe. Et respondet scola. Voces nostras
 Exaudi Deus Et respondet scola. Voces nostras
 Diaconi dicant ter, Sancte sanctorum Deus miserere nobis.

Den Anfang der Heiligenanrufungen bildet „Sancta Dei genitrix“, während sie von Petronella, Afra und Tecla beendet werden. An diese Heiligennamen schließen sich, wie bei der ersten Litanei dieses Manuskriptes, die Invokationen für Papst, Kaiser, Nachkommen und das fränkische Heer an:

Exaudi Deus	Rp ¹³²	Leoni pape vita
Exaudi Christe	Rp	Caroli regi vita
Exaudi Deus		Prolibus regalibus vita
Exaudi Christe		Exercitui Francorum vita
Exaudi Deus		Peccata nobis indulge
Exaudi Christe		Orationes populi tui
Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison.		

Vergleicht man diese dritte Litanei mit der „Laetania Italica“ des MS. 7524—7555, so zeigt sich auch hier weitgehende Übereinstimmung, was, wie sich noch zeigen wird, besonders wichtig ist im Hinblick auf die Anrufungen für Papst, König, Königin, Nachkommen und fränkisches Heer. Bei den Heiligeninvokationen stellt man lediglich die Hinzufügung von Ursmare, Ermino, Aldegundis, Gheredruidis und Walde-

¹³⁰ Vgl. „Letania Gallica“ MS. 7524—7555 im Anhang I.

¹³¹ Vgl. *Leroquais*, S. 114; vgl. *Optermann*, *Litania Italica*, in: *Ephemerides Liturgicae* 72 (1958), S. 508—509.

¹³² Die Abkürzung Rp soll an anderer Stelle gedeutet werden.

drudis fest¹³³. Auf Grund der eindeutigen Übereinstimmungen wird auch die Überschrift „Laetania Italica“ für die dritte Litanei des MS. 13159 wahrscheinlich.

In die Betrachtung miteinbezogen werden muß auch das Formular Berlin, theol. lat. f. 452 saec. IX. aus Corvey¹³⁴.

Die hier zuerst wiedergegebene Invokationsreihe zeigt starke Ähnlichkeit, vor allem im Rahmenwerk, mit der „Letania Gallica“ des MS. 7524—7555 der Bibl. Roy. in Brüssel. Erstaunlich aber ist vor allem die Tatsache, daß die zuvor genannten Formulare der „Letania Gallica“ in ihrem Rahmenwerk zu einem großen Teil mit dem auf die „Laudes regiae“ folgenden Invokationssteil des MS. 409 von Montpellier übereinstimmen. Es ist deshalb berechtigt zu vermuten, daß sich nach der Abfassung des MS. 409 ein festes Schema einer „Letania Gallica“ herausgebildet hat.

Der zweite Teil der Invokationsreihe des Corveyer Manuskriptes, beginnend mit „Exaudi Deus voces nostras“, bildet praktisch eine neue Litanei. Nach einigen Eingangsvokationen folgt die Heiligenreihe, die von den Erzengeln eingeleitet wird. Den Abschluß bilden die Bitten für den Papst, den Kaiser, die Nachkommenschaft und das fränkische Heer.

Eine Gegenüberstellung dieser Litanei mit der dritten Litanei des MS. 13159, f. f. 166 a, b, zeigt eine Reihe von Übereinstimmungen im Rahmenwerk sowie bei den Heiligeninvokationen; allerdings wird im Corveyer Formular für Papst Leo Gregor und für Karl d. Gr. Ludwig d. Fr. eingesetzt. Die beiden Formulare zeigen aber dennoch deutlich, daß es neben dem Schema einer „Letania Gallica“ ein weiteres, vielleicht unter dem Namen „Letania Italica“, gegeben haben muß¹³⁵.

Die erste und dritte Litanei des MS. 13159 sowie die zweite Litanei des Corveyer Formulars und die dritte Litanei des MS. 7524—7555 enthalten, an die Heiligeninvokationen anschließend, Bitten für den Papst, den Kaiser, die Nachkommenschaft und das fränkische Heer.

Die Frage, die nun auftritt, ist: Handelt es sich hier um eine Vorform unserer „Laudes regiae“, oder haben wir es mit einer anderen Art von „Laudes“ zu tun? Eine Antwort auf diese Frage gibt das MS. 13159. In diesem Formular haben wir ja sowohl die „Laudes regiae“ wie auch in der ersten und dritten Litanei unsere spezielle Art von Laudes. Es ist anzunehmen, daß beide Formen eine Zeitlang nebeneinander existiert haben, bis sich schließlich das feste Formular der „Laudes regiae“ durchgesetzt hat.

Der Akt der Harmonisierung von Litaneien und Laudes bildet kein besonders schwieriges Problem; statt dessen muß jetzt aber die technische Seite etwas genauer beleuchtet werden, nämlich die Methode der Herausbildung eines festen Formulars für die „Laudes regiae“. Von daher ist es angebracht, zunächst eine Untersuchung des Rahmenwerkes der Litaneien vorzunehmen.

¹³³ Vgl. Anhang II.

¹³⁴ Paul Lehmann, Corveyer Studien, S. 69—70.

¹³⁵ Vgl. die „Laetania Italica“ im MS. 7524—55, f. 84—85, im Anhang II.

Das Rahmenwerk der gallisch-fränkischen Allerheiligenlitaneien stimmt im wesentlichen mit dem der frühen Anglo-Irischen Litaneien überein. Ein Vergleich mit den frühesten insularen Formularen ergibt, daß mit Ausnahme der Invokation „per crucem tuam“ alle Bitten in der Montpellier-Litanei wiederzufinden sind. Aber wir können hier noch einen weiteren Vorgang beobachten, und zwar, daß die kurzen und einfachen Anrufungen der insularen Litanei inzwischen durch Ausarbeitung und Hinzufügung von neuen Bitten beträchtlich an Umfang gewonnen haben. Allerdings ist es bisher nicht möglich gewesen, ein genaues Datum für die Einfügung dieser Zusätze anzugeben. Von den verschiedenen Arten von Bitten wachsen die beiden ersten Gruppen durch Multiplikation ihrer Elemente in die Breite¹³⁶. Anstelle des allgemeinen Bittrufes des insularen Modells:

„Ab omni malo libera nos Domine“

finden wir nunmehr die speziellen Flehrufe:

„Ab hoste malo libera nos Domine

Ab omni morbo libera nos Domine

Ab insidiis diaboli libera nos Domine.“¹³⁷

Diesen Invokationen, die einen ziemlich starken exorzistischen Charakter haben, folgt eine zweite Gruppe, die die Kräfte der Erlösung erlehen soll. Auch hier zunächst ein einfacher Ruf:

„Per crucem tuam libera nos Domine“

der variiert, gleichzeitig aber durch verschiedene Stationen des Lebens Christi detailliert wurde:

„Per baptismum tuum te rogamus, audi nos

Per passionem tuam te rogamus, audi nos

Per resurrectionem tuam te rogamus, audi nos

Per ascensionem tuam te rogamus, audi nos.“¹³⁸

Aus einer dritten Rubrik sind die Bitten für den Herrscher, sein Haus etc. hervorgegangen. In dem insularen Formular heißt es noch:

„Ut pacem dones te rogamus, audi nos“

In dem Paris MS. 13159 finden wir in der ersten Litanei (ff. 164 b, 165 a) die erweiterten Bitten:

„Ut domnum apostolicum Leonem in sanctitate et religione conservare digneris te rogamus, audi nos.

¹³⁶ Vgl. zur Untersuchung über das Rahmenwerk die Litaneien, vor allem Kantorowicz, *Laudes regiae*, S. 38–41.

¹³⁷ Vgl. hierzu das Formular einer Allerheiligenlitanei vom Oberrhein, das einige Zeit nach 800 entstanden sein dürfte, Anhang III.

¹³⁸ Vgl. Litanei im Anhang III.

Ut ei vitam et sanitatem dones
 Ut domnum Carolum regem conservare digneris
 Ut ei vitam et sanitatem atque victoriam dones
 Ut proles regales conservare digneris
 Ut eis vitam et sanitatem dones
 Ut eis vitam et victoriam dones
 Ut populo christiano pacem et unitatem largiaris . . .“

Diese Form von Bitten ist wohl der schon erwähnten „Oratio fidelium“ (oder: „Oratio communis“) entlehnt, die dann später durch Papst Gelasius durch die etwas umfangreichere „Deprecatio“ ersetzt wurde. Auch hierin waren, wie wir bereits sahen, schon Bitten für den Papst, den weltlichen Herrscher und verschiedene Anliegen der Kirche enthalten.

Eine vierte Gruppe von Bitten beginnt mit „Pro“. Es liegt die Vermutung nahe, daß diese Art von Bittrufen von den „Orationes solemnes“, wie sie seit altersher am Karfreitag gebetet werden, herstammt; auch in der „Deprecatio Gelasii“ haben sich diese Bitten, mit „Pro“ beginnend, erhalten. So finden wir sie auch, allerdings in einer etwas weniger ausgearbeiteten Form, in dem Montpellier MS. 409 wieder:

„Pro sacerdotibus te precamus
 Pro omni gradu Ecclesia Te rogamus audi nos
 Pro omni populo catholico Te rogamus audi nos.“

Bei den Bitten für die kirchliche und weltliche Obrigkeit erinnern wir uns an eine Sonderform der Allerheiligenlitanei, an deren Ende diese „Herrscherlaudes“ angefügt waren. Ihr Schema ist folgendes:

„Omnes sancti intercedite pro nobis
 Exaudi Deus. Gregorio papae vita
 Exaudi Christe. Hludovvico imperatori vita
 Exaudi Deus. Proli regali vita
 Exaudi Christi. Exercitui Francorum vita
 Exaudi Deus. Peccata nobis indulge
 Exaudi Christe orationem populi tui
 Kyrie . . .“¹³⁹

Hier ist nun zu fragen: Wie kam es, daß diese Vita-Akklamationen, wie sie in erweiterter Form dann in den „Laudes regiae“ vorliegen, an diese Allerheiligenlitaneien angehängt wurden, obwohl sie nicht den Ton der Unterwürfigkeit und des Flehens haben? Es ist bekannt, daß die Litaneien untrennbar mit den Rogationstagen vor Christi Himmelfahrt verbunden waren. Durch die Entscheidung der Synode von Or-

¹³⁹ S. Berlin, MS. Theol. Lat. Fol. 452 fol. 2, P. Lehmann, Corveyer Studien, S. 70; vgl. Paris, Bibl. Nat. MS. 13159 fol. 166 b, hier scheint das erste Zeugnis für diese Art von Litaneien vorzuliegen; vgl. auch: Brüssel, Bibl. Roy. MS. 7524—7555 fol. 85 (im Anhang II.), das Formular ist allerdings von einem etwas späteren Datum!

leans 511 „Rogationes, id est laetianas, ante ascensionem Domini ab omnibus ecclesiis placuit celebrari“¹⁴⁰, wurden sie in ganz Gallien eingeführt. An diesen Tagen fanden Prozessionen statt, bei denen Psalmen, Litaneien und Bittgebete gesungen wurden¹⁴¹. Interessant wäre nun zu erfahren, ob der König am dritten Rogationstag persönlich der Prozession beiwohnte¹⁴². Es läge dann ein guter Beweis für das Zusammenwachsen von Litanei und Herrscherakklamation vor. Als ein positives Zeugnis mag hier das MS. 7524—7555 von Brüssel angeführt werden, das in seiner dritten Litanei auf fol. 84 die Vita-Akklamationen enthält; eben diese Litanei ist überschrieben „Item Laetania Italica dicenda die tertia in Rogationibus . . .“ So wurde die Prozession das Bindeglied zwischen Vita-Akklamation und Litanei. Ein sehr schönes Beispiel für die Verbindung von Litanei und Laudes bietet auch der Codex 138 der Kölner Dombibliothek¹⁴³. Es ist sicherlich nicht auf einen Zufall zurückzuführen, daß in diesem Manuskript, das wohl aus dem ersten Viertel des 9. Jahrhunderts stammt¹⁴⁴, die „Denuntiatio seu invitatio sancti papae Gregorii pro septiformi laetania“ vor den „laudes festis diebus“ ihren Platz hat. Erstaunlich ist aber auch die Tatsache, daß die zu einem ganz bestimmten Anlaß geschaffene „Denuntiatio“ bis zur Abfassung dieses Manuskriptes tradiert wurde.

Die Bitten („pro“ . . . oder „ut“ . . .) für das Heil des Herrschers etc. wurden nunmehr zu Herrscherakklamationen umgewandelt und erhielten als Vita-Akklamationen einen neuen Platz im Rahmenwerk der Allerheiligenlitaneien. Um diese Entwicklung etwas deutlicher zu machen, sollen nun das Schema der Allerheiligenlitanei und der akklamatorische Schluß mit dem Schema der „Laudes regiae“ verglichen werden:

Litanei:

S. Maria	intercede pro nobis
S. Michael	intercede pro nobis
S. Gabriel	intercede pro nobis
S. Raphael	intercede pro nobis
S. Johannes Baptista	intercede pro nobis

S. Petre

S. Paule

S. Andrea

S. Johannes

S. Jacobe . . .

S. Stephane

S. Line

S. Clete

¹⁴⁰ Corp. Christ. SL. CXLVIII A. S. 12 c. 27.

¹⁴¹ Vgl. Eisenhofer I, 557.

¹⁴² Vgl. Kantorowicz, Ivories and Litanies, S. 65.

¹⁴³ Cod. Köln, Bibl. Eccl. Metrop. Colon. MS. 138 fol. 45—44.

¹⁴⁴ Vgl. Andrieu, Ordines Romani, S. 101.

S. Clemens
S. Xyste ...

Omnes Sancti	intercedite pro nobis
Exaudi Deus	Gregorio pape vita
Exaudi Christe	Hludouico imperatori vita
Exaudi Deus	proli regali vita
Exaudi Christe	exercitui Francorum vita

Laudes:

Exaudi Christe	Leoni summo pontifici ... vita
Saluator mundi	tu illum adiuua
S. Petre	tu illum ...

S. Paule
S. Andreas
S. Clemens
S. Xyste

Exaudi Christe Carolo ... regi Francorum ... vita et victoria

Redemptor Mundi	tu illum adiuua
-----------------	-----------------

S. Maria	tu illum adiuua
----------	-----------------

S. Michael

S. Gabriel

S. Raphael

S. Johannes Baptista

S. Stephane

Exaudi Christe	Nobilissime proli regali vita
----------------	-------------------------------

S. Virgo virginum	tu illos adiuua
-------------------	-----------------

S. Silvester	tu illos
--------------	----------

(dort folgen noch sechs Heilige)

Exaudi Christe	Omnibus iudicibus vel cuncto exercitui Francorum Vita
----------------	--

S. Hilari	tu illos adiuua
-----------	-----------------

(dort folgen noch sechs Heilige)¹⁴⁵.

Die Litanei zeigt eine ununterbrochene Folge von Heiligen, an die sich eine Reihe von Akklamationen anschließt. In den Laudes aber sind die Aufzählungen der Heiligen wie auch der Akklamationen unterbrochen und ineinandergeschoben. Die lange Reihe von Heiligen wird durch die Einfügung jeweils nur einer Akklamation unterteilt, die von unten heraufgenommen wurde, und die Reihe der Akklamationen wird durch die Einfügung von Heiligengruppen erweitert, die von oben genommen wurden. In beiden Formularen werden in gleicher Reihenfolge Papst, König, die königliche Familie und das Heer akklamiert. Hierbei

¹⁴⁵ Vgl. L. Delisle, *Mémoires sur d'anciens sacramentaires*, pp. 360, 361 f., 363 ff.; nach Kantorowicz, *Laudes regiae*, S. 42—45; vgl. die Laudes-Formulare bei Optermann, Anhang S. 101 ff.

sind keine Schwierigkeiten festzustellen. Wichtig aber ist die Tatsache, daß die Reihenfolge der Heiligen und damit ihre Rangordnung in den *Laudes* umgestellt wurde. Der Papst wird in beiden Manuskripten zuerst angerufen, der König als Zweiter. Aber ungeachtet der päpstlichen Vorrangstellung empfängt doch immer noch der König oder Kaiser die erste Gruppe der Heiligen, Maria, Erzengel und Johannes d. T. und auch den ersten der Märtyrer, Stephanus, wogegen dem Papst die zweite Abteilung zugeteilt ist. Dieser merkwürdige Chiasmus zeigt, daß die Reihenfolge der Heiligen, wie sie durch die *Litanei* festgelegt war, umgeworfen wurde, „an inversion of the celestial protocol“¹⁴⁶, die sicherlich nicht als rein zufällig angesehen werden kann. Opfermann folgert daraus sofort „nichtrömischen Einfluß und andere Herkunft“¹⁴⁷. R. Elze gibt zu bedenken, daß die erwähnte These nicht die einzige Deutung sei. Man könne auch annehmen, daß „für den Papst die höchsten Heiligen seines geistlichen Standes, die Apostel und heiligen Päpste, für den Laien, den Herrscher, die Erzengel, Maria, der Täufer und der Erzmartyrer angerufen werden, also sozusagen die ‚Laien‘ unter den höchsten Heiligen“¹⁴⁸. Dies ist eine einleuchtende Erklärung. Erwähnenswert ist auch die Tatsache, daß in dem ältesten *Laudes*-Exemplar von Montpellier (MS. 409) die Zuweisung der Heiligen von dem des MS. 13159 verschieden ist. Hier wird für den Papst der „Redemptor mundi“ und „Sancte Petre“ angerufen, während dem König der „Salvator mundi“ und „Sancte Johannis“ beigegeben werden, jeweils mit dem Zusatz: „Vel alios Sanctos, quales volueris“. Es läßt sich hieraus erkennen, daß sich eine festliegende Reihenfolge von Heiligen und Akklamationen in den „*Laudes regiae*“ erst unter der gleichzeitigen Regierung Karls d. Gr. und Papst Leos III. herausgebildet hat. Und man geht sicherlich nicht zu weit in der Annahme, daß sich das Verhältnis König (Kaiser) — Papst auch auf die speziell gallischen Akklamationen ausgewirkt hat. E. Ewig gibt eine neue, bisher noch nicht berücksichtigte Erklärung dessen, daß die Apostel zum Papst, Maria und die Engel zum König, die Märtyrer zum Heer gestellt wurden, wenn er auf das gotische Spanien weist, wo diese Gruppen den drei göttlichen Personen entsprachen, und zwar die Engel als Gefolge des Vaters, die Apostel als Gefolge des Sohnes, die Märtyrer als Gefolge des Heiligen Geistes¹⁴⁹. Eine Be-

¹⁴⁶ Kantorowicz, *Ivories and Litanies*, S. 67.

¹⁴⁷ Opfermann, *Herrscherlaudes*, S. 56: „Wäre die Allerheiligenlitanei mit der römischen Anordnung und Aufzählung der Heiligen schon weithin bekannt gewesen, dann wäre die Reihenfolge der Heiligen in den *Laudes regiae* nicht mehr möglich gewesen.“ Hierbei ist zu bedenken, daß man die „*Laudes regiae*“ als eine Weiterbildung der Allerheiligenlitanei ansehen muß, die wohl im fränkisch-gallischen Raum entstanden sein mag.

¹⁴⁸ R. Elze, *Herrscherlaudes*, in: *ZSav RG kan.* XL (1954), S. 205.

¹⁴⁹ E. Ewig, *Hdb. d. Kirchengesch.* (hrsg. H. Jedin) Bd. III, 1, S. 22: „So wurde trotz des christologischen Grundcharakters der *Laudes* symbolisch zum Ausdruck gebracht, daß das Königtum in der Schöpfungsordnung (Gott Vater), das Priestertum in der Erlösungsordnung (Gott Sohn) verankert war. Der

einflussung von seiten des gotischen Spaniens ist umso mehr anzunehmen, da hier die Königssalbung, wie sie bei Pippin 751 erstmals im Frankenland vollzogen wurde, schon längere Zeit üblich war. Die Symbolik der *Laudes regiae* wird in einem Schreiben des Angelsachsen Cathwulf an Karl den Großen vom Jahre 775 in die Worte gefaßt: „..... quod tu (rex) es in vice Illius (Dei) super omnia membra eius custodire et regere, et rationem reddere in die iudicii, etiam per te.... Et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est“¹⁵⁰. Daß die Zuordnung der Heiligen in den gallisch-fränkischen *Laudes regiae* nicht die einzig mögliche war, zeigen die etwas späteren fränkisch-römischen *Laudes*, bei denen die Heiligeninvokationen nicht nur stark dezimiert, sondern auch umgestellt wurden. Es ist sicherlich auf römischen Einfluß zurückzuführen, daß nunmehr als einzige Invokation dem Papst der „*salvator mundi*“, dem Kaiser die Gottesmutter und der königlichen Familie der heilige Petrus beigegeben werden¹⁵¹. Dennoch bleibt die Frage bestehen, warum der Papst, wenn er schon erster Akklamatus war, nicht von Anfang an die erste Abteilung der Heiligen zugeteilt bekam? Ebenso ist zu fragen, worin wohl der Grund für diese chiasmatische Reihenfolge zu suchen ist. Eine mögliche Erklärung deutet Kantorowicz mit der Frage an: Ob nicht ursprünglich der König bzw. der Kaiser mit seinen Heiligen an erster Stelle gestanden habe und im Nachhinein diese Ordnung umgestellt worden ist¹⁵².

Exercitus Francorum nahm in diesem Symbolismus den Platz des christlichen Volkes, der *Ecclesia* (Heiliger Geist) ein.“

¹⁵⁰ Epp. variorum Carolo Magno regnante scriptae Nr. 7, MG. Epp. IV, S. 503.

¹⁵¹ Vgl. Köln, MS. 138, fol. 44 r.

¹⁵² Kantorowicz, *Ivor. a. Lit.* 68; zur Stützung seiner These gibt K. den akklamatorischen Schluß einer Allerheiligenlitanei wieder, die sich in dem MS. 13159 befindet:

„Exaudi Christe	Caroli (!) regi vita
Exaudi Deus	prohibus regalibus vita
Exaudi Christe	exercitui Francorum vita
Exaudi Deus	peccata nobis indulge
Exaudi Christe	orationes populi tui
Kyrie eleison ...	
Omnes sancti	intercedite pro nobis
Exaudi Deus	R.P. Leoni pape vita“

(vgl. Kantorowicz, „*Ivories and Litanies*“, S. 69, und „*Laudes regiae*“, S. 47).

Der Akklamationsteil, so wie er hier wiedergegeben wurde, ist außergewöhnlich, da er mit der Akklamation für „Caroli (!) regi“ beginnt, dann mit den Bitten für die königliche Familie fortfährt und nach der Einfügung zweier weiterer Invokationen, dem Kyrie eleison und nach der Invokation „Omnes sancti“ endlich zum Schluß die Akklamation für Papst Leo anführt. Aber nicht nur die Stellung dieser Anrufungen ist, wie Kantorowicz sagt, ungewöhnlich, sondern auch der Titel des Papstes: statt *Summus Pontifex* hier *R(omanus) P(ontifex)*. „This title is almost reminiscent of the one found in the *laudes of Ivrea* where Clement (III), the Anti-Pope supported by the Emperor Henry IV,

Es scheint müßig zu sein, nach einer „ursprünglichen“ Reihenfolge der Heiligen bzw. der Akklamationen zu suchen¹⁵³, in der der fränkische König als erster und der Papst als zweiter aufgeführt werden. Die Ordnung in dem Laudes-Formular MS 13159 ist offensichtlich richtig. Der fränkische König überließ zwar dem Papst den Vorrang, gleichsam ein Ehrenprivileg, blieb aber dennoch als der wahre Herr der Kirche, der zuerst kam. Besser, als es in den Laudes geschehen ist, konnte der Gedanke des karolingischen Reichskirchensystems nicht gefaßt werden.

is acclaimed ‚prime sedis episcopus‘ “ (Kantorowicz, *Ivories and Litanies*, S. 96, Anm. 1).

Kantorowicz zieht aus diesen beiden Ungewöhnlichkeiten dann weitreichende Folgerungen, wobei er vor allem denkt an „a degradation of the Pope“ an „the liturgically most agitated period of Charlemagne’s government“, an die Zeit, in der Karl der Große auf der Synode von Frankfurt „as the pretended leader of ‚Public Worship‘ throughout Christianity decided on his own authority“, wo er dann schließlich akklamiert wurde „Sit rex et sacerdos! Sit omnium Christianorum moderantissimus gubernator!“ (Kantorowicz, *Ivor. and Lit.*, S. 69). Kantorowicz’s weitreichende Folgerungen aus dem akklamatorischen Schluß der Litanei wären sicherlich angebracht, wenn es sich um eine wirklich korrekte Wiedergabe der „Letania italica?“ des MS. 13159 (f. 166 b.) handelte. Das Original zeigt jedoch deutlich, daß die Manuskriptseite 166 b in zwei Spalten geschrieben ist, d. h. also, daß zunächst die linke und dann die rechte Spalte gelesen werden muß. Untereinander geschrieben ergibt dies:

„Omnes sancti		Intercedite pro nobis
Exaudi Deus	Rp	Leoni pape vita
Exaudi Christe	Rp	Caroli regi vita
Exaudi Deus		Prolibus regalibus vita
Exaudi Christe		Exercitui Francorum vita
Exaudi Deus		Peccata nobis indulge
Exaudi Christe		orationes populi tui
Kyrie eleison		
Kyrie eleison		
Kyrie eleison.“		

Es zeigt sich hier sofort, daß RP nicht mit „Romanus Pontifex“ wiedergegeben werden kann, sondern wie auch die folgende Akklamation mit „Respondent“. (In der 1958 erschienenen Ausgabe der „Laudes regiae“ vermerkt Kantorowicz auf S. 47, Anm. 120: The Characters R.P. preceding the name of the pope as found in Lauer’s edition prompted me in the article quoted above, n. 112, to supplement R[omano] P[ontifici]. I now believe, that they mean nothing but „respondent“ [or „responson“]. Dennoch aber ändert Kantorowicz an der Stellung der Invokation nichts!)

¹⁵³ Die „inverted Order“ der Heiligen in den „Laudes regiae“ im Gegensatz zu der Anordnung in der Allerheiligenlitanei läßt sich auch an verschiedenen byzantinischen „ivory triptychs“ verdeutlichen (vgl. hierzu Kantorowicz, *Ivories and Litanies*, S. 70 ff.).

2. Ursprung und Herkunft der mittelalterlichen Laudes

In der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts kommt im westlichen Teil des Frankenreiches diese neue Form der Akklamationen auf, die „Laudes regiae“. Diese sind zunächst einmal, wie oben dargelegt, eine besondere Art von Litaneien, die zu Ehren des Herrschers bei feierlichen Gelegenheiten im Rahmen der gottesdienstlichen Handlung gesungen wurden¹⁵⁴. Die Formulare beginnen mit dem Lob des Himmelskönigs Christus durch das mehrmals wiederholte Trikolon: „Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.“ Auf den Flehruf „Exaudi Christe“ folgt je eine glückwünschende Akklamation, die in der Regel an den Papst, den Herrscher, seine Gemahlin und Nachkommenschaft sowie an das Heer und die höchsten Beamten des Reiches gerichtet ist. Dieser Zuruf ist durch die Invokation des Welterlösers und zahlreicher Heiliger litaneimäßig erweitert. Daran schließen sich in einem zweiten Teil Lobpreisungen Christi an, die schließlich in eine feierliche und dreifachgestaltete Doxologie ausmünden. Eine erneute Anrufung Christi leitet über zu den Segenswünschen, mit denen die Laudes schließen: „feliciter tempora bona habeas. Multos annos. Amen!“¹⁵⁵

Schon diese kurze Analyse des Aufbaus der Laudes zeigt deutlich, daß ihre Wurzeln im staatlichen Bereich, „im Mutterboden eines verchristlichten Herrscherkultes zu suchen sind“¹⁵⁶. Wie man leicht feststellen kann, läßt sich ein großer Teil der verwendeten Formeln bis in die spätrömische Kaiserzeit verfolgen, in der wir ebenso die Anfänge von Herrscherlitaneien finden können. Als neues Element vereinigen sich mit diesem traditionellen Gut die Heiligenanrufungen der Litaneien, die ja den einzelnen Akklamationen zugeordnet sind.

Es tritt nunmehr die Frage nach dem Ursprung und Verfasser dieser aus verschiedenen Elementen bestehenden Herrscherakklamationen, unserer „Laudes regiae“, auf. Das älteste uns erhaltene Formular in Montpellier MS. 409, dessen Handschrift aus dem Kloster Notre-Dame in Soissons stammt, gehört in die Jahre vor 794. Es kann aber nicht angenommen werden, daß dieser Text unmittelbar in die Zeit der Entstehung der „Laudes regiae“ fällt. Im Liber Pontificalis wird über den Empfang Karls d. Gr. im Jahre 774 zu Rom berichtet: „... laudesque omnes illi canentes, cum acclamationum earundem laudium vocibus ipsum Francorum susceperunt regem.“¹⁵⁷ Für den Ostermontag des

¹⁵⁴ Heldmann, Das Kaisertum Karls d. Gr., S. 284 u. S. 284, Anm. 6; H. nennt Laudes „Litaneien einer besonderen Art mit akklamatorischem Charakter. Akklamationen, eingebettet in eine Folge prosphonetischer Anrufungen Christi und von Heiligen“; ähnlich Duchesne, Lib. Pont. II. 37: „Une série d'acclamations dans lesquelles on invoque le Christ, les anges et les saints pour la personne, qui est l'objet de la cérémonie.“

¹⁵⁵ Vgl. die Texte bei Optermann, S. 101—148.

¹⁵⁶ Baethgen, Laudes regiae, in: Dtsche. Lit.zeitschr. Bd. 71 H. 8 (1950) S. 369.

¹⁵⁷ Duchesne, Lib. Pont. I. 497; Anklänge an die Schilderung des Palmsonntages sind sicherlich beabsichtigt, vgl. Joh. 12, 12—19.

gleichen Jahres finden wir die Notiz: „Alio vero die, secunda feria, simili modo in ecclesia beati Petri, more missarum sollemnia celebrans, Deo omnipotenti et praefato Carulo, excellentissimo regi Francorum et patricio Romanorum, laudes reddere fecit.“¹⁵⁸ Das Zeugnis dieser beiden Aussagen des Liber Pontificalis läßt darauf schließen, daß die „Laudes regiae“ beim ersten Besuch Karls d. Gr. in Rom gesungen worden sind. Ebenso darf man wohl annehmen, daß die Laudes auch bei den folgenden Besuchen Karls d. Gr. in Rom in den Jahren 781 und 787 rezitiert wurden.

Als die oberste Grenze für das Aufkommen der Laudes kann man die Mitte des 8. Jahrhunderts ansetzen. Diese Vermutung wurde durch den Vergleich mit der Geschichte der Allerheiligenlitanei bekräftigt.

Wenn auch nicht bewiesen ist, daß das Ursprungsland der „Laudes regiae“ tatsächlich Gallien ist, so darf man dennoch annehmen, daß ihre Entstehung in den Jahren zwischen dem ersten Aufkommen der Allerheiligenlitanei auf dem Festland um 750 und ihrer festen Verankerung um 770, und zwar im Frankenland, zu suchen ist. Die Verbindung, die unter Pippin 751 und 754 zwischen Papsttum und Königtum geknüpft worden war, hatte die Einführung der römischen Liturgie mit sich gebracht. Bonifatius hatte hierfür schon durch Mission und Reform die Vorbereitungsarbeit geleistet.

Wie wir bereits sahen, war in der stadtrömischen Liturgie ursprünglich nur die altchristliche Form der Akklamation beim Empfang eines Herrschers oder bei anderen festlichen Gelegenheiten üblich. Es deutet alles darauf hin, daß erst durch die Besuche der Frankenherrscher die neue Form der „Laudes regiae“ in Rom bekannt wurde. Sowohl die Allerheiligenlitanei wie auch die „Laudes regiae“ waren wohl in ihrer ausgebildeten Form bis zu diesem Zeitpunkt in Rom unbekannt, da jeglicher Hinweis auf ein Vorhandensein hier fehlt¹⁵⁹.

Der Liber Pontificalis berichtet nach der Schilderung des Reinigungsseides Papst Leos am 23. Dezember: „... et cunctus clerus, letania facta, laudes dederunt Deo ...“¹⁶⁰ Es wurden hier also Litanei und Laudes gesungen. Es ist zu vermuten, daß die Laudes in Rom noch nicht so bekannt waren und daß sie deshalb, vielleicht auf besonderen Wunsch der Franken, zusätzlich zu der Litanei gesungen worden sind.

Mit der Kaiserkrönung Karls des Großen am Weihnachtstage des Jahres 800 sollten die Laudes dann ihre Verbreitung im gesamten christlichen Abendland finden. Den für die staatsrechtliche Bedeutung

¹⁵⁸ Duchesne, Lib. Pont. I, 498.

¹⁵⁹ E. Bishop dagegen ist der Meinung, daß Heiligeninvokationen in Litaneiform schon im letzten Jahrzehnt des 8. Jahrhunderts im Gebrauch der Kirche von Rom waren, wobei er sich auf das Laudesformular, Paris MS. Lat 13159 stützt, das ja auch im Liber Pontificalis zu finden sei (Lib. Pont. II. p. 37) und wohl in den Jahren 795—800 entstanden sei (Bishop, Lit. Hist. S. 159, A. 1). Aber diese Laudes sind gallo-fränkisch, wie sich schon aus den Heiligeninvokationen leicht ersehen läßt, und können deshalb nicht als ein Zeugnis für Römische Laudes angeführt werden.

¹⁶⁰ Duchesne, Lib. Pont. II, S. 7.

so wichtigen Satz „Karolo piissimo augusto, a Deo coronato magno et pacifico imperatori vita et victoria“, den uns die römische Quelle, der Liber Pontificalis¹⁶¹, überliefert, haben die Römer allein gesungen. Denn sie allein waren berechtigt, einen römischen Kaiser zu kreieren¹⁶². Wenn es dort weiter heißt „Ante sacram confessionem beati Petri apostoli plures sanctos invocantes ter dictum est“, so darf man wohl mit Opfermann annehmen, daß hier ein richtiges Formular der „Laudes regiae“ von den Anwesenden gesungen wurde¹⁶³. Dem Volk der Franken scheinen die „Laudes regiae“ geläufig gewesen zu sein. Die fränkische Quelle von 800, die Annales regni Francorum, spricht daher viel vertrauter von den Herrscherlaudes „...Et post laudes ab apostolico more antiquorum principum adoratus est.“¹⁶⁴

Ein kurzer Blick in die Geschichte des Frankenreiches um 750 vermag wohl auch eine Bestätigung für den Ursprung der „Laudes regiae“ in diesem Land und zu dieser Zeit zu geben.

Seit 748 traten zwei Männer des einheimischen Hochadels hervor, die das Reformwerk des Bonifatius fortführten: der Austrasier Chrodegang, einst Kanzleinotar von Karl Martell, seit 742 oder 747 Bischof von Metz, und der wohl aus dem Elsaß stammende Fulrad, Erzkaplan am Hofe Pippins, später Abt des Klosters St. Denis. In diesen Jahren tritt das Königtum an die Spitze der Liturgischen Bewegung. Pippin entschließt sich, die gallikanische Liturgie abzuschaffen und die Liturgie Roms, und zwar die damals gebräuchliche Form, in seinem Reich einzuführen. Dies ergibt sich aus einigen Äußerungen Karls d. Gr., z. B. seiner „Admonitio generalis“ vom 25. März 798¹⁶⁵ und einer „epistola generalis“¹⁶⁶.

Die Nachrichten Karls d. Gr. machen deutlich, daß es Pippin seit 754, dem Jahre der erneuten Salbung in Saint Denis, um die volle, abschließende Angleichung der gottesdienstlichen Praxis seines Landes an die der römischen Kirche zu tun war. Die Durchführung dieses Erlasses allerdings sollte noch einige Schwierigkeiten bereiten. So ging es zunächst darum, die fränkischen Kleriker mit guten Textbüchern zu versehen. Infolge des Niederganges seines kulturellen Lebens und der allgemeinen Schreibfähigkeit konnte Rom nicht einmal einige wenige Musterexemplare in wirklich zuverlässiger Form liefern¹⁶⁷. Unter diesen Umständen scheint es einleuchtend, daß die fränkischen Kleriker eine Überarbeitung oder vielleicht auch eine zum Teil völlige Neu-redaktion der römischen Bücher vorgenommen haben. Karl d. Gr. griff dann, von denselben vorwiegend religiösen Beweggründen geleitet, das Werk seines Vaters mit erstaunlicher Energie auf. Seine liturgischen

¹⁶¹ Duchesne, Lib. Pont. II, S. 7.

¹⁶² Nach Classen entspricht die Fassung des Liber Pontificalis dem „allein von den Römern gesprochenen Text“, Classen, Karlswerk I, S. 558.

¹⁶³ Opfermann, S. 57.

¹⁶⁴ MG. SS. rer. germ. i. us. schol. S. 112.

¹⁶⁵ MG. Capit. I. 22. n. 80, S. 61.

¹⁶⁶ MG. Capit. I. 50, S. 80

¹⁶⁷ Klauser, Liturgische Austauschbeziehungen, in: HJb. 53 (1933), S. 172.

Maßnahmen setzten schon in den ersten Jahren seiner Regierung ein¹⁶⁸.

Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche und die unermüdliche, reformfreundige, liturgische Tätigkeit der fränkischen Kleriker in den Jahren 750—770 lassen auf die Entwicklung einer Sonderform der Akklamationen, die sich zum Teil aus älteren Formen zusammensetzt, ohne weiteres schließen.

Rückblickend darf man wohl feststellen, daß es an dem Ursprung der „*Laudes regiae*“ im Frankenreich keinen Zweifel geben kann. Die Überlieferung der Laudestexte in fränkischen Manuskripten oder gallischen Ordinessammlungen, die Reihenfolge der angerufenen Heiligen, die Erhöhung des weltlichen Herrschers durch die höchsten Heiligen, die besonders hervorgehobene Stellung Christi, der „militärische“ Charakter der Invokationen (Hochrufe auf „*arma, murus, defensio*“) und die Verbindung mit den ersten Formularen der Allerheiligenlitanei auf dem Festland können als Beweispunkte zur Aufrechterhaltung dieser Theorie angeführt werden.

Die *Laudes regiae* weisen, wie schon gesagt, verschiedene „Elemente aus der Welt der Akklamation auf, bilden aber in ihrer Grundstruktur einen Nebenzweig am vielästigen Stamm der Litaneien“¹⁶⁹. In ihnen hat die fränkische Liturgie etwas Eigenes und Originelles geschaffen.

¹⁶⁸ *Ders.*, S. 177.

¹⁶⁹ *Schramm*, Die Anerkennung, in: *HZ.* 172 (1952) 464.

Anhang

I. Letania Gallica

Pater de caelis Deus miserere nobis

Fili redemptor Deus

Spiritus sanctus Deus

Sancta Trinitas Deus

Qui es trinus et unus

Idemque benignus

S. Virgo virginum, ora p. n.

S. Raphael

Paule

Philippe

Matthee

Simon

Dyonisi

Rustice

Eleutheri

Quintine

Crispine

Crispiniane

Firmine

Luciane

Victorice

Lanteberte

Salvi

Remegi

Richari

Vedaste

Medarde

Amande

Sulpici

Marcialis

Columba

Gheredruidis

Aldegundis

Eufemia

Blandina

Iusta

Eugenia¹⁷⁰

II. Item LAETANIA ITALICA dicenda die tertia in Rogationibus ...

In primis ante ostium ecclesiae dicat pontifex, una cum duobus diaconibus:
Agnus Dei ...

Et respondit scola versum infra ecclesia: Suscipe depraecationem nostram,
qui sedes ad dexteram Patris, una cum ipsa antiphona. Diaconi vero dicant:
Gloria Patri ... usque: in saecula saeculorum. Et tunc omnes simul dicant:
Agnus Dei, qui tollis ... Et prosternat se pontifex super orarium ante altare,
una cum diaconibus, et sint duo ex diaconibus qui dicant: Exaudi Deus. Et
respondit scola: Voces nostras exaudi, Christe ...

S. Dei Genitrix, int. p. n.

Gabriel

Andrea

Iohannes

Iacobe

Thaddee

Laurenti

Gervasi

Protasi

Nazari

Celse

Cosma

Damiane

Domnine

Anastasi

Pancrati

¹⁷⁰ Bibl. Roy. de Bruxelles MS. 7524—7555; M. Coens, *Anciennes Litanies Des Saints*, in: *Analecta Bollandiana* Tom. LV (Brüssel-Paris 1937), S. 58; *ders.*, in: *Recueil d'études bollandiennes*, S. 256.

Valentine	Bavo
Christophore	Urmare
Martine	Ermino
Elegi	Cecilia
Columbane	Lucia
Eusebi	Anastasia
Basili	Petronilla
Audoene	Afra
Aper	Tecla
Arnulfe	Aldegundis
Avite	Gheredruds
Severiane	Waldedruds
Amande	Omnes Sancti

Exaudi, Deus.	
Respondit scola:	Illi papae vita
Exaudi, Christe.	
Respondit scola:	Illi regi vita
Exaudi, Deus.	
Respondit scola:	Illi reginae vita
Exaudi, Christe.	
Respondit scola:	Prolibus regalibus vita
Exaudi, Deus.	
Respondit scola:	Exercitui Francorum vita
Exaudi, Christe.	
Respondit scola:	Peccata nostra indulge.
Exaudi, Deus.	
Respondit scola:	Orationes populi tui ¹⁷¹ .

III. In dei nomine, beatorum apostolorum, martyrum quoque et confessorum adque virginum, que secundum ordinem a beatis patribus const(it)utum tempore ieiunii aut in aliis statutis diebus recitantur, quando missa caelebratur; incipiunt:

Kyri eleison		Scs. iacobe	ora (pro nobis)
Christ eleison		„ iohannes	„
Kyri eleison		„ thomas	„
Christe audi nos		„ mathee	„
Scs. maria	ora (pro nobis)	„ philippe	„
Scs. michahel	„	„ bartholomee	„
„ gabrihel	„	„ tathee	„
„ raphahel	„	„ symon	„
„ iohannes	„	„ iacobe	„
„ petre	„	„ mathias	„
„ paule	„	„ barnabas	„
„ andreas	„	„ lucas	„

¹⁷¹ Bibl. Roy. de Bruxelles MS. 7524—7555 fol. 84—85; M. Coens, in: *Recueil d'études bollandiennes*, S. 257 f.

Scē. marce	ora (pro nobis)	Scē. helarii	ora (pro nobis)
„ martyres	„	„ martine	„
„ stephane	„	„ silvester	„
„ line	„	„ gregori	„
„ clete	„	„ remei	„
„ clemens	„	„ Germane	„
„ syxte	„	„ ambrosi	„
„ corneli	„	„ hieronime	„
„ cipriane	„	„ agustine	„
„ laurenti	„	„ eusebi	„
„ ippolite	„	„ isydore	„
„ sebastiane	„	„ pauline	„
„ marcelliane	„	„ medarde	„
„ tiburti	„	„ vedaste	„
„ valeriane	„	„ amande	„
„ apollonaris	„	„ audomare	„
„ nereae	„	„ bertine	„
„ achilee	„	„ richare	„
„ pancrati	„	„ arnulfe	„
„ valentine	„	„ aniane	„
„ policarpe	„	„ filiberte	„
„ ignati	„	„ bave	„
„ crisogone	„	„ monachorum	„
„ gervasi	„	„ paule	„
„ protase	„	„ antoni	„
„ celse	„	„ hylarion	„
„ nazari	„	„ machari	„
„ gorgon	„	„ pachomi	„
„ iohannes	„	„ benedictē	„
„ paule	„	„ severine	„
„ cosmas	„	„ columbane	„
„ damiane	„	„ effreem	„
„ anastasi	„	„ patrici	„
„ dyonisi	„	„ columbe	„
„ rustice	„	„ comgelle	„
„ eleutheri	„	„ canniche	„
„ quintine	„	„ cerane	„
„ maurici	„	„ brendane	„
„ exuperi	„	„ finnia	„
„ candide	„	„ furseae	„
„ albane	„	„ ultane	„
„ luciane	„	„ foilliane	„
„ georgii	„	„ benedictē	„
„ cyriaci	„	„ cilliane	„
„ cilliane	„	Scae. virgines	„
„ columbane	„	Scae. felicitas	„
„ landeberte	„	„ tecla	„
Sci. confessorum	„	„ perpetua	„

Sca. agatha	ora (pro nobis)	Sca. aldegundis	ora (pro nobis)
„ agnes	„	„ radegundis	„
„ cecilia	„	„ gertrudis	„
„ paetronella	„	„ regula	„
„ eugenia	„	„ brigida	„
„ eulalia	„	„ (uuirina)	„
„ eufemia	„	„ hita	„
„ lucia	„	„ darherce	„
„ scolastica	„		
	Omnes sancti	orate pro nobis	

(Propicius esto parce nobis)

Propicius esto libera nos domine

Ab omni malo libera nos domine

(Ab omni morpo li[b]era)

Ab hoste malo libera nos domine

Per crucem tuam libera nos domine

Ab omni scandalo libera nos domine

Peccatores te rogamus audi nos

Ut pacem dones te rogamus audi nos

Ut caeli serenitatem dones te rogamus audi nos

Ut pluviam dones te rogamus audi nos

Ut veram penitentiam nobis concedas agere (te rogamus audi nos)

Ut nos a morte perpetua liberare digneris te rogamus audi nos

Ut gladem et pestilentiam de terra nostra auferes te rogamus

Ut exercitui francorum pacem et victoriam dones te rogamus

Ut misericordiam tuam nobis praestare digneris te rogamus

Ut abundantiam frugum nobis dones te rogamus audi nos

Per nativitatem tuam te rogamus audi nos

Per baptismum tuum te rogamus audi nos

Per passionem tuam te rogamus audi nos

Per resurrectionem tuam te rogamus audi nos

Per ascensionem tuam te rogamus audi nos

Per adventum tuum te rogamus audi nos

Ab omni adversitate libera nos domine

Ab insidiis diaboli libera nos domine

Ab omni tribulatione libera nos domine

Fili dei te rogamus audi nos

Agne dei, qui tollis peccata mundi, miserere nos¹⁷².

Diese Litanei ist nicht sehr stark lokal gefärbt und bietet nichts wesentlich Bemerkenswertes. Sie besteht im wesentlichen, abgesehen von den römischen, Mailänder und orientalischen Heiligen, aus drei Gruppen, einer belgisch-französischen, einer irischen und dazu einer Reihe von Heiligen, die mehr

¹⁷² Vgl. Metzger, Max Josef, Zwei karoling. Pontificalien vom Oberrhein, in: Freiburger theolog. Studien 17 (Freiburg 1914), S. 68*—70*.

oder weniger auf den Oberrhein hindeuten. Unter den allgemeinen Fürbitten erregt nur eine unser Interesse: „Ut exercitui Francorum pacem et victoriam dones.“ „Da die Handschrift selbst nicht vor 800 zurückreichen dürfte, so wird man an eine Vorlage der Litanei denken müssen, die noch in die Zeit der fränkisch-merowingischen Könige zurückreicht.“¹⁷³ In die karolingischen Litaneien nach 800 wurden an dieser Stelle noch die Fürbitten für den Imperator und sein Imperium eingefügt.

¹⁷³ Metzger, S. 24.

Zur syrischen Inschrift am Bronzetor der Basilica San Paolo fuori le Mura in Rom¹

Von ANTON SCHALL

Wenn nicht alle Zeichen trügen, gehen wir heute einer neuen Blüte der syrischen Studien entgegen. Jedenfalls scheint jene „tenella philologiae Syriacae aetas“, von der *Carl Brockelmann* 1928 im Vorwort (S. V) seines „*Lexicon Syriacum*“ sprach, überschritten und zeichnet sich heute eine sichtliche Wiederbelebung dieser Studien ab.

Gemeinhin denken wir, wenn von Syrisch die Rede ist, an die Literatur der klassischen Zeit, beginnend mit der syrischen Bibelübersetzung — Reste vordchristlicher Literatur zeigen einen hohen sprachlichen Stand, fallen aber kaum ins Gewicht — und heraufreichend bis zum 8. Jahrh. n. Chr., der Zeit, da Jakob von Edessa² Höhepunkt und Ende der literarischen Entwicklung bedeutete. Vergessen wird dabei meist die Nachblüte des syrischen Schrifttums in der Renaissance des orientalischen Christentums im 13. Jahrh., namentlich im Gefolge der Mongolenherrschaft. Noch weniger beachtet ist die Zwischenzeit, in der sich ein Erliegen der syrischen Literatur abzeichnete.

Der Raum, in welchem das Syrische als Sprache des christlichen Kultes und Schrifttums verbreitet war, erstreckte sich bis zur Jahrtausendwende vom Westen des Iran über Syrien bis nach Palästina. Der Schreiber des Syrischen sprach dabei im Alltag vielleicht Persisch, Armenisch, Griechisch oder schon Arabisch. Insofern hatte das Syrische immer auch weltsprachliche Funktion, hierin dem Reichsaramäischen vergleichbar, das im Achämenidenreich von Sardes im Westen Kleinasiens bis nach Taxila im Indusgebiet benutzt worden ist.

Syrisch waren die Beischriften auf dem berühmten Monument von Si-ngan-fu in Zentralchina aus dem Jahre 781, in syrischer und portugiesischer Sprache wurde 1599 der Unionsvertrag im südindischen Diamper (Udayampērūr) zwischen den dortigen Thomaschristen und der katholischen Kirche abgeschlossen, der u. a. die Vernichtung 21 häretischer Bücher syrischer Zunge anordnete³, syrisch schrieb man in den

¹ Erweiterte Fassung eines Referats in der Sektion 6 (Semitistik) auf dem 17. Deutschen Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg.

² Der „Hieronymus“ der syrischen Literatur starb 708 n. Chr., vgl. *A. Baumstark*, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) S. 248—256.

³ *J. B. Chabot*, *L'autodafé des livres syriaques du Malabar*, in: *Florilegium*

Klöstern, namentlich dem Muttergotteskloster, in der Sketis, dem heutigen Wādi Naṭrūn nordwestlich von Kairo, syrisch ist — und jetzt kommt etwas weniger Bekanntes — eine Aufschrift auf dem Bronzeportal⁴ der Basilica San Paolo fuori le mura in Rom. Dieses in der Kunstgeschichte wohlbekannte „besonders große“⁵ Tor ist aufgefächert in eine Reihe von Tafeln, die Ereignisse aus Heilsgeschichte und Profangeschichte darstellen. Auf dem Querbalken zwischen dem zweiten Felde der sechsten und dem zweiten Felde der siebenten Horizontalreihe des Portals findet sich eine syrische und eine griechische Aufschrift. Die Brandkatastrophe in der Nacht vom 15. auf 16. Juli 1823 zerstörte mit einem Großteil der Bronzetafeln auch diese beiden Inschriften. Sie sind wiedergegeben im Codex Vaticanus Barberinianus latinus 4378, in welchem 1634 auf Veranlassung des Kardinals Francesco Barberini die Bilder der Türe relativ sorgfältig nachgezeichnet wurden (Taf. 16a).

Ernst F. Krause, der sich 1902 auf Grund der Werke von N. M. Nicolai (Rom 1815) und G. B. L. Seroux d'Agincourt (Paris 1823) mit den Inschriften befaßte⁶, mußte die syrische Fassung als „leider sehr schwer zu entziffernd“ bezeichnen. Sie scheine verständnislos nach einer Vorlage von einem gemeißelt zu sein, welcher der syrischen Sprache nicht mächtig war. Eduard Sachau, der bedeutende Berliner Orientalist (1845—1930), habe sie so gedeutet:

- (1) ... portam ...
- (2) hanc ... quae (-i, -od) a
- (3) Deo ... omnis homo
- (4) qui legit oret pro eo.

Die durch Punkte wiedergegebenen Stellen der Inschrift seien völlig unleserlich. Julius Euting, der Straßburger Orientalist und bekannte Epigraphiker (1839—1913), habe in der Zeile (4) am Ende auch die erste Person für möglich gehalten.

Melchior de Vogüé (Paris 1909) S. 613—625. Vgl. Bertold Spuler, Die Thomas-Christen in Süd-Indien, in: Handbuch der Orientalistik, 1. Abt., 8. Bd., 2. Abschnitt: Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen (Leiden/Köln 1961) S. 226—239, bes. S. 229.

⁴ In der Reihe „Die frühmittelalterlichen Bronzetüren“, die von Richard Hamann im Verlag des Kunstgeschichtlichen Seminars der Universität Marburg/Lahn herausgegeben wird, scheint, soweit ich feststellen konnte, unsere Bronzetür nicht bearbeitet zu sein.

⁵ So Albert Boeckler, Die Bronzetüren des Bonanus von Pisa und des Barisanus von Trani (Berlin 1953) S. 68, Anm. 211, Bd. 4 der in Anm. 4 genannten Reihe. S. 35 entnehme ich, daß der Gesamtaufbau der Bronzetür in Pisa „in Anlehnung an eine der byzantinischen Niellotüren des XI. Jahrhunderts konzipiert ist, wie sie in großer Anzahl vom Bosphorus nach Italien importiert wurden“.

⁶ Ernst F. Krause, Über einige Inschriften auf den Erztüren der Basilica di S. Paolo bei Rom und der Michaelskirche in Monte S. Angelo, in: Römische Quartalschrift 16 (Rom 1902) S. 41—50, bes. S. 42 f.

Mit weiteren Deutungsversuchen macht die 1967 in Rom erschienene Abhandlung „*La Porta bizantina di San Paolo*“⁷ bekannt und bietet gleichzeitig in Abbildung 8 eine gute Wiedergabe der Inschrift. Wie ich S. 16 entnehme, hatte sich u. a. der unlängst verstorbene italienische Semitist *Giorgio Levi Della Vida* (1886—1967) bereits 1924 mit der syrischen Inschrift beschäftigt und folgendes gelesen:

- (1) fece la porta
- (2) con l'aiuto del
- (3) Signore Iddio . . .
- (4) Chiunque leggerà, preghi per lui.

Damit ist die Inschrift bis auf ein Wort exakt gelesen und gedeutet. Im Duktus entspricht sie, wenigstens soweit der Zeichner seine Vorlage treu wiedergab, den jüngeren Estrangela-Schreibungen in den von *Enno Littmann* bearbeiteten „*Syriac Inscriptions*“ (Leiden 1934)⁸. Um den Überblick zu erleichtern, gebe ich nachstehend Transliteration und Transkription nebst Übersetzung.

- (1) *plḥ ltr' b* = *plah l-tar'ā*
„Gefertigt hat die Tür“
- (2) *hn' bhyl' dmn* = *hānā b-ḥaylā d-men*
„diese durch die Kraft von“
- (3) *'lh' ? šbb'* = *Allāhā ? šabbābā*
„Gott ? der Gießer“
- (4) *kl dqr' nšl' 'lw* = *kul d-qārē nšallē 'law*
„Jeder, der(es) liest, bete für ihn“.

Den Buchstaben *b* am Ende der Zeile (1) könnte man als Zeilenkustode auffassen, als Hinweis auf den ersten Buchstaben der folgenden Zeile. Zeilenkustoden kommen in Handschriften wie auch in der Epigraphik vor.

Der erste Buchstabe des fraglichen Wortes in Zeile (3) ist, verglichen mit *kl* in Zeile (4), offensichtlich ein *k*. Dann ist zu lesen *k t š g*. Ein solches Wort ist in den syrischen Wörterbüchern nicht verzeichnet, weder bei *Payne Smith* noch bei *Brockelmann*, weder als Eigenname noch als nomen appellativum.

Nun ist uns bekannt, wann das Bronzeportal geschaffen worden ist. Es wurde veranlaßt von Hildebrand, dem nachmaligen Papst Gregor VII., dem Papst Leo IX. (1048—1054) die Leitung der Paulsbasilica übertragen hatte. In der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. blühte in Konstantinopel eine Familie aus Amalfi, die 1050 ein Hospital in Anti-

⁷ *La Porta bizantina di San Paolo* a cura della Direzione generale dei Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie. Roma: Lorenzo del Turco 1967. Ich verdanke die Kenntnis dieses Werks Herrn Prälat Dr. Ludwig Voelkel, Direktor des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, der es mir in liebenswürdiger Hilfsbereitschaft unmittelbar nach Erscheinen zugänglich machte.

⁸ Dort zeigt Inschrift 18, ein Sgraffito, das aus dem Kloster Tell'addā in der Antiochene stammt, ganz das charakteristische Zeichen des einzigen in vorliegender Inschrift belegten š.

ochien und Jerusalem gegründet hatte. Diese Familie bot damals mehrfach italienischen Kirchen Bronzetore an. Das erste derartige Tor war 1062 dem Dom von Amalfi geschenkt worden. Hildebrand muß dieses Tor bewundert haben und bat Pantaleon aus der Familie Mauro in Konstantinopel, auch für die Basilica San Paolo ein solches Bronzetor zu schaffen. Es wurde 1070 aufgestellt und erlitt das Schicksal der Basilica mit. Für die Deutung des fraglichen Wortes hilft das, was nachhinein geschah, jedoch kaum weiter.

Die Zeit, in der die Inschrift entstand, ist bekannt: zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts, der Ort, wo das Tor gegossen wurde, ebenfalls: Konstantinopel. Syrisch ist, wie wir sahen, *lingua franca*, Bildungssprache von Christen verschiedener morgenländischer Konfession. *Ernst Honigmann* hat in seinem Werke „Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches von 365 bis 1071“ (Bruxelles 1935) die Bedeutung Armeniens als Bestandteil des byzantinischen Reiches hervorgehoben. 1031 war Edessa, die Heimat der syrischen Literatursprache, byzantinisch geworden. Ab 1083 regierte dort für kurze Zeit der Armenier Smbat, bevor es 1086/87 wieder an die Muslimen verlorenging. Mit Kaiser Leon VI. (886—912) hatte die friedliche Durchdringung Armeniens begonnen, mehr und mehr armenische Kleinstaaten erkannten die byzantinische Lehenshoheit an, so Achlat, Mantzikert, Taraun (armenisch Tarōn), bis am 23. August 1071 in der gewaltigen Entscheidungsschlacht beim heutigen Malazgirt (byzant. Mantzikert) nördlich des Van-Sees der byzantinische Kaiser Romanos IV. Diogenes vom Seldschukensultan Alp Arslan gefangenengenommen und ganz Armenien mit einem Schlage für immer verloren wurde. Wir sehen gleichzeitig, wie nach dem Zusammenbruch der armenischen Bagratidendynastie 1045 die Masse der armenischen Bevölkerung, besonders der Adel, unter fremdem Himmel eine neue Heimat suchte, vor allem auf byzantinischem Gebiet, insbesondere in Kilikien⁹. Hier wird ab 1080 nach langwierigen Kämpfen ein Fürstentum und später ein Königreich der Rubeniden gegründet. Das politisch-zivile und das kirchliche Zentrum Groß-Armeniens werden mit dem Königtum nach Kilikien verlegt. Die hier sich von selbst ergebenden Berührungen mit den Griechen und den Lateinern veranlassen Gedankenaustausch und Verständigungsversuche. Der armenische Historiker Matthäus von Edessa (heute Urfa) im 12. Jahrh. beschreibt das alles anschaulich in seinem Annalenwerk, das von 952 bis 1136 reicht¹⁰. Wenn wir hören, daß Erzbischof Nerses von Lambron, der bedeutende armenische Schriftsteller (gest. 1198 n. Chr.), neben seiner armenischen Muttersprache Griechisch, Syrisch und Latein beherrschte¹¹, kann an dem gegenseitigen Geben und Nehmen von Armeniern und Griechen nicht gezweifelt werden.

⁹ Hierzu *Vahan Inglisian*, Die armenische Literatur, in: Handbuch der Orientalistik. 1. Abt. Hrsg. von B. Spuler. 7. Bd. (Leiden/Köln 1963) S. 156—250, bes. S. 190 ff.

¹⁰ Französische Übersetzung von *Edouard Dulaurier* (Paris 1858).

¹¹ Vgl. *V. Inglisian*, Die armenische Literatur (Anm. 9) S. 195.

Ich bin länger bei geschichtlichen Fragen verweilt, um den historischen Hintergrund der Inschrift zu beleuchten. Wir erkannten dabei das starke armenische Element im byzantinischen Reich der Zeit, den lebhaften Austausch der beiden Völker, der Armenier und der Griechen. Und nun lese ich das ungedeutete Wort nochmals, buchstabiere *ktšg* und erkenne darin den in der armenischen Geschichte nicht seltenen Namen Khatschik, so Name eines armenischen Katholikos (d. i. Primas der armenischen Kirche) 972—991/2¹², finde im armenischen Wörterbuch ohne Schwierigkeit *hač* „Kreuz“. *Hačik* ist dann nichts anderes als „Kreuzlein“¹³, das als Deminutiv ohne weiteres denkbar ist, auch wenn es bei *Emmanuele Ciackciak*, „Dizionario armeno-italiano“ (Venezia 1837) S. 657 und selbst im monumentalen armenischen Wörterbuch mit Schriftstellerzitat von *G. Awetikbean*, *H. Siurmēlean* und *M. Awgerean* (2 Bde., Venezia 1836—1837) nicht eigens belegt ist. „Kreuz“ im Sinne eines männlichen Eigennamens kennen die Kopten mit *Stauros*¹⁴, dem die christlich-arabischen Namen *šalib* bzw. syrisierend *šalibā*¹⁵ entsprechen, alle mit der Bedeutung „Kreuz“. Die syrische Buchstabenfolge *ktšg* als armenisch *hačik* „Kreuzlein“ zu deuten, hat daher aus historischen und philologischen Gründen viel Wahrscheinlichkeit für sich. Die Wiedergabe der armenischen Endung *-ik* durch syrisch *-g*, also des altarmenischen Tenuiszeichens durch die Media, überrascht nicht. Nach *J. Karst*, „Historische Grammatik des Kilikisch-Armenischen“ (Straßburg 1901) S. 30, § 16, haben die altarmenischen Tenuiszeichen im Kilikischen den Lautwert der entsprechenden Mediae. Das Wort für „Gießler“, *šabbābā*, ist dem Arabischen entlehnt, allerdings in der Form *šabbāb* in den arabischen Wörterbüchern nicht belegt¹⁶. Die gängige Bezeichnung dieses Berufes lautet arabisch *sabbāk*, syrisch wenigstens gelegentlich *nāsōkē*¹⁷.

Bisher hatte ich den mitüberlieferten griechischen Text der Inschrift nicht berücksichtigt. Er hat folgenden Wortlaut (Taf. 16 b):

¹² Ebd. S. 182 und 187 und die mehrfache Nennung des Namens in: *Chronique de Matthieu d'Édesse* ... trad. par *E. Dulaurier* (Paris 1858) Kap. 119 (Ende des Königs *Hačik* aus den Bagratidenherrschern im Jahre 1078/79) und Kap. 141 (ein als Sänger berühmter *Hačik* aus dem Jahr 1095—94).

¹³ Nach *A. Meillet*, *Altarmenisches Elementarbuch* (Heidelberg 1913) (Indogermanische Bibliothek, 1. Abt., 1. Reihe, 10. Bd.) S. 32 § 35 ist das Charakteristikum der Deminutiva ein *k*, besonders in dem Suffix *-ik*, z. B. *hayr* „Vater“, *hayrik* „Väterchen“.

¹⁴ Vgl. *G. Heuser*, *Die Personennamen der Kopten* 1 (Leipzig 1929) (Studien zur Epigraphik und Papyruskunde, hrsg. von *F. Bilabel*, 2) S. 83.

¹⁵ Auf diese Formen machte mich mein Schüler *Mag. Ephrām Malki* aufmerksam. Der Name ist bei *Georg Graf*, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5. Bd. Register (Città del Vaticano 1953) (Studi e Testi, 172) häufig belegt.

¹⁶ *Šabbāb* ungefähr im Sinne von „Maurer, der den Zementmörtel gießt“ kennt mein Schüler *Mag. A. Hebbo* aus der arabischen Umgangssprache von Aleppo. Nicht weiter hilft marokkanisch-arabisch *šabbāb* „Wasserfall“ nach *Marcelin Beaussier*, *Dictionnaire pratique arabe-français*, nouv. éd. (Alger 1951).

- (1) Ἐκαμώθη χειρὶ ἐμοῦ Σταυ-
- (2) ρακίου τοῦ χύτου · οἱ
- (3) ἀναγινώσκον (!) -
- (4) τες εὐχεσθε καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ
- (1) ... wurde verfertigt durch meine Hand, des Stau-
- (2) rakios, des Gießers; die
- (3) (es) lesen,
- (4) betet auch für mich.

Der Name des Gießers im Griechischen, Σταυράκιος, ist nicht unbekannt. W. Pape's „Wörterbuch der griechischen Eigennamen“, 3. Aufl. neu bearbeitet von G. E. Benseler (³Braunschweig 1884) führt ihn S. 1439 als männlichen Eigennamen auf, das „Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods“ von E. A. Sophocles (New York; Leipzig 1888) erklärt S. 1006 diesen Eigennamen durch „Kreuzlein“. Als Männernamen findet sich Σταυράκιος in den griechischen Urkunden Ägyptens (*Friedrich Preisigke*, Namenbuch [Heidelberg 1922] Sp. 394). Ein Staurakios regierte als Kaiser des byzantinischen Reiches seit 811. Die beiden Inschriften stellen daher eine Bilinguis dar. Die griechische Namensform bestätigt die Deutung, die hier für den syrischen Buchstabenkomplex versucht worden ist.

Vittorio Federici spricht in „La Porta bizantina di San Paolo ...“ von der „hohen ökumenischen Bedeutung che il monumento sembra attestare“ (S. 31). Der armenische Name in syrischem Gewande und griechischem Reflex erhebt den Anschein zur Gewißheit.

¹⁷ Syrisch *nāṣōkēā* „Gießer“ ist belegt in der Versio Syrohexaplaris des Paulus von Tellā für Judicum 17, 4 (G *χωνευτής*), s. *Bibliothecae Syriacae a Paulo de Lagarde collectae quae ad philologiam sacram pertinent* (Göttingae 1892) S. 180, 31.

Rezensionen

MARCELL RESTLE: *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*. — Recklinghausen: A. Bongers 1967. 1 Textband, 242 Seiten, 2 Tafelbände.

Das Erscheinen dieses Werkes ist wohl von allen Byzantinisten sowie von allen, die an den großen Zyklen mittelalterlicher Wandmalerei interessiert sind, als besonders begrüßenswert angesehen worden. Die Möglichkeiten, sich über die mittelalterliche Malerei Kleinasiens zu orientieren, waren bisher noch recht begrenzt. Die vor rund 40 Jahren erschienene Publikation von Jerphanion¹ — das einzige Werk größeren Umfangs — beschränkte sich auf Kappadokien und war in verschiedener Hinsicht ergänzungsbedürftig und überholt. Die letzten Jahrzehnte hatten zu neuen Entdeckungen geführt, die meist in kleineren Publikationen bekanntgemacht wurden; umfangreicher war diejenige von Thierry NouvERC.

M. Restle hat nach einer Arbeit, die sich über mehrere Jahre erstreckte und längere Aufenthalte in Kleinasien erforderte, ein Werk vorgelegt, das den bisherigen Forschungsstand wesentlich erweitert und vertieft und eine systematische, wenn auch nicht erschöpfende Übersicht gewährt. Sein Werk enthält eine Anzahl bisher unveröffentlichter Denkmäler, z. B. mehrere Kapellen im Göremetal (I, S. 39). Zum erstenmal wird eine eingehende stilgeschichtliche Studie mit ausgezeichneten Analysen der einzelnen Malereien gebracht. Die Maltechnik ist sorgfältig untersucht worden, und Verf. nennt hier Dr. Denniger, Stuttgart, und Dr. Müller Skjold, Kaiserslautern, als seine verdienten Mitarbeiter. — Nach Untersuchung der stilistischen Entwicklung und der sich daraus ergebenden Möglichkeiten zeitlicher Einordnung (I, S. 15—90) bringt Verf. einen Katalog der Höhlen, Kapellen und Kirchen, die mit Malereien ausgestattet sind, und fügt für jedes Denkmal einen Grund-

¹ Abkürzungen der häufiger zitierten Publikationen:

G. de Jerphanion, *Une nouvelle province de l'art byzantin — Les églises rupestres de Cappadoce*. Zwei Bände, drei Alben (Paris 1925—1942) = Jerphanion.
J. Lafontaine Dosogne, *Nouvelles notes cappadociennes*, in: *Byzantion* 33 (1963) 121—183 = Lafontaine Dosogne.

N. et M. Thierry, *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce* (Paris 1965) = Thierry NouvERC.

N. Thierry, *Les peintures de Cappadoce de la fin de l'iconoclasme à l'invasion turque (843—1082)*, in: *Revue de L'Université de Bruxelles* N. S. 19 (1966—67) Fasc. 1—2, 137—163 = Thierry RevUnivBr.

N. Thierry, *Notes critiques à propos des peintures rupestres de Cappadoce*, in: *Revue des Etudes Byzantines* 26 (1968) 337 ff. = Thierry RevEtByz.

riß (mit Bemerkungen zum architektonischen Typus) und ein Raumschaubild mit Numerierung der einzelnen Darstellungen hinzu; aufgrund des letzteren kann man sich rasch über das Dekorationsprogramm und den Anbringungsort jeder Darstellung orientieren. Die einzelnen Themen haben bestimmte Nummern (oder Buchstaben), die durchgehend gleichbleiben, so daß demjenigen, der bestimmte Darstellungen sucht, die Arbeit wesentlich erleichtert wird (vgl. das „Ordnungssystem der Motive“ zu Ende des zweiten Bandes). Ein beträchtlicher Abschnitt des ersten Bandes (S. 193—230) ist der Technik byzantinischer Wandmalerei gewidmet und bringt u. a. den griechischen Text des Malerhandbuchs vom Berge Athos (samt deutscher Übersetzung), soweit er sich auf die Maltechnik bezieht, mit erläuterndem Register. Es folgen die Resultate der Analysen (Putz, Bindemittel, Farben; S. 220 bis 230). Ein Anhang von mehreren Karten wird nicht zuletzt dem Besucher dieser Stätten nützlich sein; zudem bringt der Katalog jeweils genaue Angaben, wie das betreffende Denkmal zu erreichen ist. — Die Beigabe von 550 Abbildungen, darunter zahlreiche Farbtafeln, zeugt von viel Verständnis und Aufgeschlossenheit von seiten des Verlages. Abbildungen von Denkmälern, die zum Vergleich herangezogen werden, fehlen allerdings.

Daß inhaltlich eine gewisse Abgrenzung notwendig war, wenn das Werk von einem Autor bewältigt werden sollte, ist verständlich; Ikonographie und Ornamententwicklung sind nicht einbezogen worden. Zu diesen Themen gibt es Einzelstudien von den Thierrys und J. Lafontaine Dosogne. In der Hauptsache muß für die Ikonographie noch auf Jerphanion zurückgegriffen werden, dessen Werk allerdings auch in dieser Hinsicht dem heutigen Forschungsstand nicht entspricht. So bleibt hier noch ein großer Bereich für künftige Arbeit.

Von besonderem Interesse für die Forschung sind natürlich die Datierungen, die — mit Ausnahme der wenigen durch Inschrift datierten Denkmäler — hauptsächlich aufgrund stilistischer Untersuchungen und teilweise aufgrund der Schichtenabfolge vorgenommen werden. Die Ornamentik ist nicht in die Kriterien zur Datierung einbezogen, weil die „Laufzeit der einzelnen Motive“ weithin unbekannt ist (I S. 15—17).

Wir gehen im folgenden besonders auf diejenigen Denkmäler ein, für die Verf. Datierungen vorschlägt, die von denjenigen anderer Gelehrter abweichen.

Für die Malereien der Kapelle 3 von Göreme, der Stephanoskapelle bei Cemil sowie derer von Hagios Basilios in Elevation und Al Oda sieht Verf. keine ausreichenden Gründe, um sie in ikonoklastische Zeit zu datieren; die nicht figürlichen Dekorationen (Kreuze, Ornamente) sind auch außerhalb der ikonoklastischen Zeit nachzuweisen. Er schlägt eine Datierung um 900 oder in den Anfang des 10. Jhs. vor (I S. 16 f.). Die Diskussion über die Existenz ikonoklastischer Dekorationen wird hiermit noch nicht abgeschlossen sein². Bei einem weiteren Denkmal, das

² Vgl. W. F. Volbach — J. Lafontaine Dosogne, *Byzanz und der christliche Osten* (Berlin 1968) S. 83 = *Propyläen Kunstgeschichte*, Bd. 3.

bisher in das früheste Mittelalter (7.—8. Jh.) datiert worden ist, der sogenannten Pantokratorhöhle am Latmos³, neigt Verf. zu einer späteren Zeitansetzung: Mitte 9. Jh. (I, S. 78 ff. Anm. 232 Katal. LXX Abb. 542—43). Diese Datierung wurde von Thierry RevEtByz S. 366 in Frage gestellt, sie neigt eher zu der bisher üblichen Einordnung von Wulff⁴. Verf. zieht (I, S. 79), um bei Darstellungen ähnlicher Themen zu bleiben, die Emmanuel-Ikone vom Sinaikloster zum Vergleich heran⁵. Die Vergleichsmöglichkeiten sind jedoch spärlich: das Gesicht mit den großen Augen, die organisch durchgebildete Figur, der großzügige Faltenwurf weichen vom Pantokratorfresko ab. An einer Entstehung der Emmanuel-Ikone vor dem Latmosfresko wird nicht zu zweifeln sein (vgl. I, S. 80). Ein ähnlicher Stil wie der des Latmosfreskos läßt sich noch in Teilen des Kuppelmosaiks der Hagia Sophia von Thessalonike nachweisen, das gewöhnlich in das ausgehende 9. Jh. datiert wird⁶: einige Apostelfiguren zeigen ähnliche stark lineare Stiltendenzen in den Draperien: lange, teils dünne, teils breitere, parallel laufende Striche, die zu einem selbständigen, vom Körper losgelösten Liniensystem geworden sind. Die Querstrichelung über dem rechten Fuß Christi (für Beschauer) und am oberen Rand des vom Uranos gehaltenen Tuches findet sich am Arm des Apostels mit dem Kreuz wieder. Der unorganische Aufbau der Figuren läßt sich ebenfalls vergleichen. An den Christusfiguren des Latmos und der Hagia Sophia bildet das um den Leib gezogene Pallium ein ovales umrandetes Schema, es ist besonders in dem Fresko ganz zu einer erstarrten Formel geworden. Die Art, wie das Pallium der mandorlatragenden Engel im Mosaik sowie im Fresko gegeben ist, weist auch deutliche Ähnlichkeit auf: es hängt zwischen den Armen des Engels (linker Engel im Mosaik) wie ein sackartiges Gebilde mit eingezeichnetem Dreieck herab (III, Abb. 543; *Grabar* a. a. O. Abb. 125). — Entfernter vergleichbar erscheinen uns die vom Verf. (I, S. 80) herangezogenen Miniaturen des Codex Garrett Nr. 6 der Princeton University, dessen Figuren einen organischeren Aufbau und eine klarer entworfene Draperie zeigen. An zwei Figuren, dem Christus und dem Johannes, kehrt die zu einer ovalen Fläche umgestaltete Partie des Palliums wieder, die bei dem Christus des Latmosfreskos auffällt⁷. Ikonographisch ist das Fresko wegen der Beigabe des Uranos von besonderem Interesse; das Motiv ist vom Künstler nicht mehr recht ver-

³ O. Wulff, Die Malereien der Asketenhöhlen, in: Th. Wiegand, Milet III, H. 1 (Berlin 1913) Taf. 1.

⁴ Die hierfür vorgebrachten Gründe, u. a. der Thron ohne Lehne, erscheinen uns nicht ausreichend. Der Thron ohne Lehne kommt in repräsentativen Christusbildern der byzantinischen Kunst noch viel später vor, z. B. im Par.gr. 74 fol. 64 und 167 (*H. Omont*, *Evangelies avec peintures byzantines du XI^e siècle* [Paris 1908] Taf. 57 u. 142).

⁵ G. und M. *Sotiriou*, *Icones du Mont Sinai I* (Athen 1956) Abb. 8 u. 9.

⁶ A. *Grabar*, *L'iconoclasme byzantin* (Paris 1957), Abb. 125, 129—30.

⁷ K. *Weitzmann*, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jh.* (Berlin 1935), Abb. 374 u. 378.

standen worden, es kommt m. W. in keiner anderen mittelalterlichen Darstellung eines thronenden Christus vor. Weitere Abbildungen dieser Fresken (z. B. das I, S. 80 erwähnte Fragment eines Evangelisten) wären willkommen gewesen, da diejenigen des Wiegandschen Werkes unzulänglich sind. —

Die schwierigen Fragen, die sich bei der Untersuchung der Tokalı Kilise (Göreme) ergeben — Feststellung und Auseinanderhalten der verschiedenen Schichten —, behandelt Verf. eingehend und mit mehr Erfolg als Jerphanion (I, 110—16 Katal. X); er setzt die Malereien der Alten Kirche um 910—20 an, diejenigen der Vorhalle ins Ende des 10. Jhs., diejenigen der Neuen Kirche ebenfalls ins Ende des 10. Jhs., aber mit Übermalungen, deren Entstehungszeit schwer festzustellen ist (I, S. 26; vgl. auch S. 36). Es ist begrüßenswert, daß Verf. dort, wo einer sicheren Datierung noch Hindernisse entgegenstehen, die Probleme darlegt und sich nicht scheut, noch Fragen offenzulassen, was mehrmals der Fall ist.

Wesentlich von den bisherigen Datierungen abweichend ist die Ansetzung der Kılıçlar Kilise (Göreme) um 900 (I, S. 18 Katal. XXIV)⁸. M. Restles Einordnung basiert auf der Verwandtschaft mit dem Par. gr. 510, doch hält Verf. die Malereien der Kılıçlar für stilistisch älter, ohne damit sagen zu wollen, daß sie vor 880 entstanden sind (I, S. 20). Gewisse Vergleichsmöglichkeiten bestehen auch mit dem Pantokratoros Psalter Codex 61. Neben den vom Verf. aufgezeigten Ähnlichkeiten möchten wir auf weitere Einzelheiten hinweisen: wie in der Kılıçlar Kilise finden sich im Psalter, besonders fol. 64 und 212, die faltenfreien ovalen Flächen an den Oberschenkeln einiger Figuren (II Abb. 265—66; Weitzmann a. a. O. Abb. 357—58).

Für die Saklı Kilise (Göreme Kapelle 2a; Katal. II) schlägt Verf. eine Datierung um 1070 vor. Thierry RevUnivBr S. 158 setzt sie um etwa ein Jahrzehnt früher an.

Hinsichtlich der Tavşanlı Kilise weicht Verf. (I, S. 69 Katal. XXXIX) von der bisher angenommenen Meinung, die Entstehung zur Zeit Konstantins VII. sei inschriftlich gesichert, ab: auch Konstantin VIII. könne in Frage kommen. Verf. erwähnt daher die Tavşanlı nicht als erstes mit Sicherheit datiertes Denkmal (vgl. hierzu Thierry RevEtByz S. 362), nimmt jedoch eine Entstehung in den letzten Regierungsjahren Konstantins VII., also nach Mitte des 10. Jhs., aus stilistischen Gründen an.

In der Beurteilung der Malereien der Irhala-Gruppe sind die Forschungsergebnisse auch noch voneinander abweichend⁹. Die Ağaç Altı Kilise ist in dem Werk der Thierrys NouvERC S. 82 ff. besonders hinsichtlich der Ornamentik eingehend untersucht worden, wobei auf postsassanidische Elemente hingewiesen wurde; eine Entstehung im

⁸ Nach Jerphanion Ende 10. Jh.; nach K. M. Swoboda, Kunstgesch. Anzeigen N. F. 5 (1961—62) 126: 12. Jh.; nach Thierry RevUnivBr 144: erste Hälfte oder Mitte 10. Jh.

⁹ Über die Orthographie des Namens Irhala, nach Thierry Ihlara, konnte noch keine Übereinstimmung erzielt werden.

Frühmittelalter wurde nahegelegt. Eine spätere Datierung — etwa Anfang 11. Jh. — wird vom Verf. (I, S. 71 Katal. LV) vorgeschlagen. Er vergleicht die Malereien mit armenischen Miniaturen. Wenn auch genaue Übereinstimmungen nicht aufzuweisen sind, kann man bei mehreren Denkmälern dieser Gruppe die Beziehungen zu Armenien nicht von der Hand weisen. Diese Ansicht ist von verschiedenen Fachleuten vertreten worden, z. B. von Lafontaine Dosogne S. 171 f., Anm. 2 u. 4¹⁰. Für die der gleichen Gruppe angehörende Yılanlı Kilise war von den Thierrys NouvERC S. 114 mit Vorbehalt eine Datierung ins 10. Jh. nahegelegt worden. Verf. schlägt die zweite Hälfte des 11. Jhs. vor (I, 72 f. Katal. LVII). Die Autoren sind sich ziemlich einig darüber, daß diese Malereien Einzelgänger sind, wenn auch Berührungspunkte mit den anderen Denkmälern der Gruppe bestehen. Man kann, so scheint mir, auch hier Beziehungen zu armenischen Werken feststellen und auf einige Einzelheiten im Skulpturenzyklus von Achtamar (916—21) hinweisen, wobei natürlich an einen direkten Einfluß nicht zu denken ist¹¹. Eine große Anzahl von Figuren der Yılanlı Kilise, besonders die 40 Märtyrer von Sebaste (Thierry NouvERC Taf. 45—48 u. 55 d; Restle III, Abb. 501), tragen Gewänder, die etwa von Kniehöhe bis zu den Knöcheln geschlitzt sind; ähnliche Gewänder finden sich in der Dekoration von Achtamar in künstlerisch höherstehender Ausführung¹². Der nach orientalischer Art sitzende Christus (III, Abb. 500) ist mit der sitzenden Figur des Königs von Ninive in Achtamar gut vergleichbar, auch die Köpfe beider Figuren stehen sich nahe¹³. Die Köpfe der Heiligen (III, Abb. 501—02) mit ihren äußerst niedrigen Stirnen und flachen Haarkappen sind mit den Köpfen der Jünger in den Malereien von Achtamar vergleichbar (Der Nersessian a. a. O. Abb. 65 u. 68). — In der Pürenli Seki Kilise (Irhala) kehren bei einigen Figuren die geschlitzten und gemusterten Gewänder wieder, wie sie in den Reliefs von Achtamar zu sehen sind (Thierry NouvERC Taf. 65a). — Die stärker von Byzanz abhängigen Malereien der Sümbüllü Kilise weist Verf., gestützt auf Vergleiche mit Miniaturen, dem Anfang des 10. Jhs. zu (I, S. 22 Katal. LVI). Von Thierry RevUnivBr S. 158 und besonders von Lafontaine Dosogne wird eine wesentlich spätere Entstehungszeit angenommen.

Eine eingehende Untersuchung ist der Karabaş Kilise im Soğanlı dere gewidmet; hier kommt Verf. (I, S. 46 ff.) aus technischen Gründen (Schichtenabfolge) zu dem Ergebnis, daß die Stifterinschrift von 1060/61 nicht maßgebend für die Datierung des ganzen Zyklus sein kann¹⁴.

¹⁰ Von Thierry RevUnivBr S. 148 und RevEtByz S. 346 wird das Eindringen armenischer Einflüsse als nicht erwiesen abgelehnt; gemeinsame Tendenzen seien auf gleiche Vorstufen, z. B. in der syr. Kunst, zurückzuführen.

¹¹ Thierry RevUnivBr S. 149, Anm. 32, lehnt Einflüsse von Achtamar generell ab.

¹² S. Der Nersessian, *Aght'amar — Church of the Holy Cross* (Cambridge, Mass. 1965), Abb. 7, 25, 44.

¹³ Thierry NouvERC Taf. 50 b; Der Nersessian a. a. O. Abb. 19.

¹⁴ Diesbezüglich vorsichtiger äußert sich N. Thierry in: *Cahiers Archéologiques* 17 (1967) 161—75.

Neben Resten von Malereien des 10. Jhs. dürften die Malereien im Tonnengewölbe noch vor der Stifterinschrift, etwa um 1050, entstanden sein. In der Anm. 14 genannten, ungefähr gleichzeitig mit Restles Werk erschienenen Studie von N. Thierry werden in einer ausführlichen Stilanalyse gewisse Ähnlichkeiten der Karabaş Kilise mit Mosaiken aus der Mitte des 11. Jhs. (Hagia Sophia, Kpl., Mosaik der Kaiserin Zoë; Nea Moni, Chios) aufgezeigt.

Die Untersuchung der Drei-Konchen-Kirche von Tağar ergibt, daß früher zu Unrecht Übermalungen angenommen worden sind (I, S. 52 ff. Katal. XXXV); Verf. datiert den Zyklus um 1080; Lafontaine Dosogne S. 132 f.: Anfang 12. Jh.; Thierry *RevUnivBr* S. 158: östliche Apsis um die Wende des 10. zum 11. Jh.

Besondere Erwartungen sind an die Untersuchung und Beurteilung der drei Kreuzkuppelkirchen, Çarıklı-, Elmalı- und Karanlık-Kilise geknüpft worden, da diese Denkmäler seit langem im Mittelpunkt von Diskussionen standen (und noch stehen). O. Demus¹⁵ hatte sie in spät-kommenische Zeit, d. h. ins Ende des 12. Jhs., datiert, und Verf. stimmt dieser Einordnung weitgehend zu, indem er eine von der Mitte bis zum Ende des 12. Jhs. reichende Entstehungszeit für die drei Kirchen annimmt¹⁶. Verf. setzt die Çarıklı Kilise an den Anfang der Entwicklung (I, S. 57 ff. Katal. XXI, XVIII, XXIII). Für die Elmalı Kilise kann Verf. (I, S. 62) auf einige Stiltendenzen hinweisen, die in Fresken des nord-westlichen Bereichs der byzantinischen Kunst wiederkehren: Kurbinovo, um 1191. Es handelt sich allerdings nur um Einzelheiten; wir können ihnen noch folgende hinzufügen: der Faltenwurf einiger Apostelfiguren (II Abb. 176—77) läßt sich mit demjenigen der Apostel der Koimesis vergleichen, die Figur des Judas (II, Abb. 181) mit der des Paulus. Ferner weisen die Christusköpfe (II, Abb. 182, vgl. Barttracht) gewisse Ähnlichkeiten auf¹⁷. Jerphanions Datierung ins 11. Jh. ist von N. Thierry beibehalten worden, die hiermit ziemlich allein steht¹⁸.

Ein kurzer Abschnitt ist den Malereien von Trapezunt gewidmet. (Vgl. Thierry *RevEtByz* S. 365), wobei diejenigen der Hagia Sophia (sowie einiger kleinerer Denkmäler) nicht in den Katalog aufgenommen wurden (I, 86 ff.), wohl wegen des damals bevorstehenden Erscheinens des Werkes von D. Talbot Rice und anderen¹⁹. Näher untersucht sind die drei Kapellen des Sabasklosters (Katal. LXVII, LXVIII, LXIX),

¹⁵ *The Mosaics of Norman Sicily* (London 1949), S. 427.

¹⁶ Die Malereien werden von *Lafontaine Dosogne* S. 132 und von *V. Lazarev*, *Storia della pittura bizantina* (Turin 1967), S. 213, ebenfalls ins 12. Jh. datiert. Vgl. auch *W. F. Volbach — J. Lafontaine Dosogne*, *Byzanz und der christliche Osten* (Berlin 1968), S. 121 = *Propyläen Kunstgeschichte*, Bd. 3.

¹⁷ *R. Hamann-McLean — H. Hallensleben*, *Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien ...* (Gießen 1963), Abb. 47 u. 46.

¹⁸ *RevUnivBr* S. 159 und *RevEtByz* S. 364. In der Begründung weist sie u. a. auf Ähnlichkeiten zwischen der Karanlık Kilise und dem Cod. Coislin 79 (um 1078) der *Bibl.Nat.* Paris hin.

¹⁹ *The Church of Hagia Sophia at Trebizond* (Edinburg 1968).

in denen es sich zum Teil um qualitätsvolle Arbeiten des 13. Jhs. handelt, „die ohne Zweifel hauptstädtisches Niveau hatten“ (I, S. 86). Es ist von Interesse, daß sich auch hier Übereinstimmungen von „geographisch weit auseinanderliegenden Zentren wie Sopoćani und Trapezunt“ aufzeigen lassen. Es wird besonders auf Ähnlichkeiten in der Farbgebung hingewiesen. — Leider mußte Verf. (I, S. 183) mitteilen, daß die Maleereien der östlichen Kapelle dem Verfall preisgegeben sind, was nicht nur auf Einwirkung von Feuchtigkeit usw., sondern auch auf mutwillige Zerstörungen bis in die letzten Jahre zurückzuführen ist; übrigens nicht der einzige Fall.

Hinsichtlich der Datierungen wird es hie und da sicher noch zu Ergänzungen und Korrekturen kommen, dies ist aus der Beleuchtung der strittigen Punkte bereits hervorgegangen. Verf. hat den Mut, seine Ergebnisse nicht in allen Fällen als endgültig zu betrachten (vgl. II, S. 13). Seine Vergleiche und stilistischen Analysen haben, ebenso wie die Farbanalysen, jedenfalls eine gute Basis geschaffen, vieles geklärt und auf vieles aufmerksam gemacht, was bisher noch nicht erwogen worden war.

Ob es vertretbar ist, einen frühchristlich-orientalischen Einfluß so weitgehend abzulehnen, wie es im vorliegenden Werk geschieht (I, S. 65 und 70, II, S. 11—13), erscheint fraglich, zumindest solange die Gebiete geschichtliche Zusammenhänge (diese kurz in II, S. 5—7), Ikonographie und Ornamentik noch nicht eingehender untersucht worden sind. Der Autor selbst weist gelegentlich (I, S. 25) auf Ähnlichkeiten mit dem Rabbulakodex in Florenz (Cod. Syr. Plut. I, 56) hin²⁰. Bisweilen sind in den Dekorationsschemata ebenso wie in der Ikonographie einzelner Darstellungen deutliche Abweichungen von Byzanz erkennbar, die auf außerbyzantinische Einflüsse hinweisen.

Daß der Katalog keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, ist bereits von verschiedenen Seiten gesagt worden. — Einige Denkmäler hat der Autor nicht besuchen können, was bei dem ausgedehnten und teilweise schwer zugänglichen Gebiet wohl kaum anders zu erwarten war.

Die Benutzung des Werkes wird etwas dadurch erschwert, daß der Text (I, S. 15—90) keine Abbildungsangaben bringt, auch nicht die Katalognummern der besprochenen Denkmäler, was dem Leser einige Mühe des Suchens verursacht. — In I, S. 60 sollen wir wohl anstatt Philokalie Philoxenie lesen.

Wir müssen nochmals hervorheben, daß das Buch als Werk eines Autors eine durchaus beachtliche Leistung darstellt. Sie wäre vielleicht durch ein Team noch besser zu bewältigen gewesen, weil dann auch die vom Verf. gar nicht oder wenig einbezogenen Gebiete hätten untersucht werden können. Aber die Zusammenstellung von Teams kann auch Schwierigkeiten mit sich bringen, wahrscheinlich hätte man dann längere Zeit auf die Publikation warten müssen. Elisabeth Lucchesi Palli

²⁰ Zur Frage des syrischen Einflusses vgl. u. a. V. Laurent in der Rezension zu Thierry NouVERC in: *Revue des Études Byzantines* 22 (1964) 308.

L. BUDDE: *Antike Mosaiken in Kilikien*, Bd. I., Frühchristliche Mosaiken in Misis-Mopsuestia. — Recklinghausen: Aurel Bongers 1969. 233 Seiten, 196 Abb. (teils farbig).

Eine stattliche Zahl von privaten und industriellen Mäzenen sowie fördernden staatlichen Stellen hat zusammengewirkt, um dem Verfasser des hier angezeigten Buches und seinem Team von Mitarbeitern die Freilegung, Sicherung und Veröffentlichung von Mosaikresten eines Gotteshauses zu ermöglichen, die 1955 in der Nähe von Misis-Mopsuestia aufgefunden wurden. Diese glückliche Entdeckung eines bedeutungsvollen Komplexes frühchristlicher Mosaiken ist damit für die Dauer festgehalten. Der Finder und Ausgräber, der darüber in dem hier angezeigten Buche monographisch berichtet, ordnet sie in sympathischer Bescheidenheit ein in einen Überblick über antike Mosaiken in Kilikien, wobei die Werke heidnischen Charakters in einem schon angekündigten zweiten Bande zusammengefaßt werden. Diese Abfolge bietet eine gewisse Schwierigkeit insofern, als die heidnischen Mosaiken im Vergleich zu den christlichen zwar nicht unbedingt die früheren, aber doch jedenfalls die ursprünglicheren sein dürften.

In dem hier besprochenen Band wird eingangs eine kurze historische Skizze über Misis-Mopsuestia gegeben, begleitet von einer Karte Kilikiens und einem Lageplan der Stadt. Dabei wird die enge kirchengeschichtliche Beziehung mit Antiochia und seiner Theologenschule (Theodor von Mopsuestia) hervorgehoben, wodurch die Stadt als einstige Metropole der Cilicia Secunda und Bischofsitz auch zu einem kulturellen Zentrum der Landschaft im späten 4. Jahrhundert gedieh. Das zweite Kapitel, über die Freilegung und Konservierung der Mosaiken, konnte knapp gehalten werden, weil der Autor bereits andernorts darüber berichtet hatte. Es ist — von der Entdeckung bis zu der 1958 erfolgten Sicherung und Überdachung — der von vielen Grabungen bekannte Kampf gegen widrige Umstände, Unverständnis und Indolenz. Zu der leider weitgehenden Zerstörung des Mosaikfundes von Misis hat die Benutzung gerade des fraglichen Areals als Obstgarten wesentlich beigetragen: für jeden einzelnen Baum hatte der frühere Besitzer ein Loch durch den „harten“ Untergrund stoßen müssen.

Zur Architektur des ergrabenen Komplexes („Die Basilika“) ist vorerst nicht viel festzustellen gewesen. Das aufgebaute Mauerwerk der einstigen Kirche ist vollständig abgetragen, das umgebende Gelände konnte noch nicht freigelegt werden. So war nicht viel mehr zu eruieren, als daß es sich um eine 24×25 m große, dreischiffige Basilika mit Narthex und apsidialem Schluß gehandelt hat. Es konnte festgestellt werden, daß der Innenraum mit Marmor, also kostbar ausgestattet war, aber seine Rekonstruktion war nicht möglich. Gleichwohl ist sehr zu bedauern, daß nicht einmal der Versuch zur Rekonstruktion eines Grundrisses gemacht worden ist, der auch für eine Raumvorstellung gewisse Anhaltspunkte geboten hätte. Ein nicht sehr gut lesbarer Lageplan der Bodenmosaiken vermag diesen Mangel nicht auszugleichen, ebensowenig wie der Verweis auf vergleichbare Bauten in Korykos und Machouka. Es war festzustellen, daß der Bau bereits in frühbyzan-

tinischer Zeit abgetragen worden sein muß. Verschiedene, teilweise primitive Ausbesserungen lassen auf Beschädigungen der Anlage bzw. der Mosaiken schließen, vermutlich durch Erdbeben und wohl dadurch verursachten Brand. Die berühmt-berüchtigten Beben von 525/526, die das große Antiochia vernichteten, werden vom Verfasser auch für die Schäden an den Mosaiken von Mopsuestia verantwortlich gemacht. Die wenige Jahre späteren, neuerlichen Erdbeben mögen schließlich zur Aufgabe des vor den Toren der Stadt gelegenen Gotteshauses und zur Benutzung als eine Art Steinbruch für Neubauten geführt haben.

Der Verfasser stellt eine historische Überlegung thesenartig an den Anfang seiner Erwägungen zum Charakter des Bauwerkes, dessen Mosaiken er freilegen konnte: Die topographische Situation läßt von vornherein an ein Martyrion denken, aber nur zwei Martyria sind für Mopsuestia überliefert, die beide dem Pontifikat des Auxentios (bis ca. 375) zu verdanken sind. Aufgrund von wiederum historischen Erwägungen möchte Verf. in dem freigelegten Bau mit größerer Wahrscheinlichkeit das Martyrium erkennen, das Auxentios für die hll. Tarachos, Protos und Andronikos errichtete: eine so große Basilika lasse sich am ehesten für das Gedächtnis von mehreren Heiligen erklären. Schließlich sei die Zeitspanne für die Errichtung des anderen Martyrions, für Niketas Gota, während der letzten Jahre des Bischofs Auxentios zu kurz. Zwingend ist dieser Schluß freilich nicht, wenn man dazu bedenkt, daß sich noch heute erkennen läßt, daß Erdbewegungen und Fundamentierung des Baues „aufs allernötigste beschränkt worden“ sind (p. 103, Anm. 2), also flüchtig durchgeführt wurden.

Es versteht sich, daß der Verf. bestrebt sein muß, diese seine These von der Entstehung der Mosaiken vor ca. 375 zu verifizieren. Dies ist vor allem die Aufgabe der Kapitel über ihre Stilerscheinung und Thematik. Diesen Kapiteln gehen jedoch die Abschnitte voraus, in denen die Mosaiken im Mittelschiff sowie im südlichen und nördlichen Seitenschiff sorgfältig erfaßt sind. Die photographisch gute, reiche — bei mannigfachen Wiederholungen aus verschiedenen Blickwinkeln eher überreiche — Dokumentierung durch Abbildungen unterstützt die Beschreibungen aufs beste. Im Westabschnitt des Mittelschiffs spielt naturgemäß das Arche-Noah-Bild eine hervorragende Rolle. Die mit der Beschriftung der Arche gegebenen Probleme, vom Verf. ebenfalls früher schon an anderer Stelle ausführlich erörtert, werden hier gleichsam nur noch zitiert. Für die adäquate Erfassung des das Mittelbild umgebenden Ornamentfeldes hat sich Dr. Helmut Buschhausen, einer der Mitarbeiter Prof. Buddes, mit vorzüglichen Nachzeichnungen ein besonderes Verdienst erworben. Damit wird freilich die sehr wünschenswerte zeichnerische Rekonstruktion des gesamten nachweisbaren Mosaikenkomplexes — soweit rekonstruierbar — nicht ersetzt. Sie bleibt ein dringliches Desiderat dieses Buches, denn die detaillierteste Beschreibung (vgl. z. B. p. 39) und alle begleitenden Detailfotos vermögen nicht zu geben, was ein solcher Plan auf den ersten Blick vermitteln würde: den durchdachten, sinnvollen Bildzusammenhang des Ganzen vor Augen

zu stellen. So aber dürfte der Leser des Buches allzusehr bei Einzelheiten haften bleiben.

Das Noah-Mosaik wird vom Verfasser in teilweise zugespitzter Polemik ekklesiologisch interpretiert, was vor allem im Zusammenhang mit der postulierten Frühdatierung plausibel erscheinen möchte. Zu ihm gehören auch jene figürlichen Ausbesserungen im Stil der Mosaiken der Synagoge von Beth-Alpha (Abb. 50, 113, 114), die in einen Teil der prachtvollen Akanthusranke eingefügt sind. Von ihnen aus ergeben sich nicht nur Rückschlüsse auf die vermuteten Zerstörungen durch Erdbeben. Budde erkennt darin zugleich den Versuch, die unfigürliche, abstrakt-symbolische Ekklesia-Metapher der Arche in einem späteren Symbolverständnis durch Einfügung von figürlich-erzählerischen Elementen zu bereichern. Es empfiehlt sich kaum, angesichts der Primitivität der Ergänzungen, diesen Vorgang symbolgeschichtlich allzu sehr zu pressen.

Im Vergleich dazu finden die teppichartigen Ornamentfelder mit Ranken und Tieren im Südschiff der Basilika eine vielleicht allzu pragmatische Interpretation. Eines dieser Felder ist von H. Buschhausen zeichnerisch vervollständigt worden, es vermittelt einen weit besseren Gesamteindruck als die Fotos der einzelnen Teile (Fig. 24). Fragmentarischer noch sind die Mosaiken des Nordschiffs. Auch hier kann ein Eindruck von den Ornamentfeldern nur durch Rekonstruktionszeichnungen vermittelt werden (Fig. 26—33). Die reiche formale Differenzierung dieser Teile im südlichen Abschnitt des Nordschiffs bestätigt den qualitativen Rang der musivischen Arbeiten von Misis in glänzender Weise. Es ist besonders schade, daß Verf. sich auch hier auf bloße Beschreibung beschränkt. Zweifellos hätten sich Möglichkeiten zum Vergleich angeboten. Vor allem wäre hier Gelegenheit gewesen, die Frage des archäologisch-kunsthistorischen wie auch ornament-ikonographischen Verständnisses solcher Kompositionen und ihrer bildlichen Funktion im Gotteshaus zu diskutieren.

Breiterer Raum ist dann wieder der Erörterung jener bescheidenen Mosaikreste im nördlichen Teil des Nordschiffes gewidmet, die größtenteils aus Inschriften bestehen. Sie ermöglichen die Rekonstruktion eines ausführlichen, aus neun Szenen bestehenden Bildzyklus zur Samsongeschichte. Er beginnt im Ostteil der Kirche und rollt nach Westen ab. Jede einzelne Szene ist vom entsprechenden Vergleichstext aus der Septuaginta gesichert. Leider führt Verf. zwar eine genaue zeichnerische Transkription der Mosaikinschriften auf eigenem Faltblatt ein und läßt auch die Vergleichstexte in extenso abdrucken. Er verzichtet aber auf die Erörterung aller philologischen Probleme. Immerhin sind somit gute Voraussetzungen für eine solche geschaffen.

Die figürlichen Reste dieses Mosaiks, so fragmentarisch sie sind, bieten die einzigen und daher wichtigen Beispiele für den Figurenstil der Mosaiken von Misis-Mopsuestia, und damit einen wesentlichen Beitrag für ihre stilkritische Beurteilung und Zuordnung. Ikonographisch ist der — leider so arg zerstörte — Zyklus in seiner Zeit ohnehin einzigartig. Budde bringt ihn, K. Weitzmann folgend, mit verlorenen Hand-

schriftenillustrationen (Rotuli) in Verbindung. Aber auch Beziehungen zur musivischen oder malerischen Ausstattung jüdischer Kultstätten sind nicht auszuschließen.

Zur stilistischen Einordnung und damit zur Begründung der am Anfang des Buches postulierten Datierung der Mosaiken von Misis in die Zeit des Bischofs Auxentios zieht Verf. naturgemäß vorwiegend antiochenische Vergleichsdenkmäler heran. Bedauerlicherweise ist von den bemühten Vergleichen kaum etwas abgebildet, was angesichts der Abbildungsflut des Werkes, mit zahlreichen Wiederholungen aus verschiedenem Blickwinkel, besonders bedauerlich ist. Erst mit treffendem Vergleichsmaterial hätte Verf. seiner Datierung volle Stringenz verleihen können, mit der er die Mosaiken von Misis zwischen diejenigen der sog. konstantinischen Villa in Daphne und Mosaiken in der Art des sog. Hauses der Amazonomachie einordnet. Noch näher glaubt Verf. mit dem Zitat des Yakto-Komplexes Raum 2 und 4 (Levi, *Antioch Mosaic Pavements* CXLIII/IV) zu gelangen, für den er sogar Werkstattgemeinschaft mit den Mosaiken von Misis annehmen möchte. Aufschlußreich sind gewiß eher die — ausnahmsweise — einläßlichen Bildverweise des Buches auf kleinasiatische Mosaiken in den Berliner Museen (Ost), die nunmehr wohl zutreffend nach Antiochia lokalisiert werden. In solchem Kontext hätte, einem schon von D. Levi gegebenen Beispiel folgend, die eine oder andere Vergleichsreihe aufgestellt werden können, etwa wieder am Beispiel des charakteristischen Akanthusfrieses mit Tieren. Dahin würden auch kürzlich im Londoner Kunsthandel (Barling) aufgetauchte Beispiele gehören, die den Ranken von Misis sehr nahe kommen und aus Antiochia stammen sollen.

Solche vergleichenden Gegenüberstellungen hätten dem Vorhaben des Verf. zur kunsthistorischen Eingrenzung der Mosaiken von Misis-Mopsuestia gute Dienste leisten können, ja sie wären notwendig gewesen, weil die Frühdatierung Buddes doch keineswegs unwidersprochen ist (vgl. E. Kitzinger in: *Coll. Internat. Paris 1965*, p. 345: Mitte 5. Jhd.; Th. Kraus, *Das römische Weltreich* PKG, zu Abb. 362: Anf. 5. Jahrhundert. Stellungnahme des Verf. zu Kitzinger vgl. p. 107, Anm. 24). Für eine spätere als die vom Verf. angegebene Datierung möchte z. B. sprechen, daß sich die besten Vergleiche zum Figurentypus des Samson etwa im Worcester Hunt-Mosaik findet (vgl. Levi CLXXII), diejenigen für die Tiere des Bildes mit der Arche im sog. Martyrion von Seleukia (Levi CLXXV ff.); beide Komplexe werden (lt. Budde p. 84) in das fortgeschrittene 5. Jahrhundert datiert.

Schließlich wäre anhand der genannten Vergleichsreihen auch die Scheidung von Händen am Mosaik von Misis zu erörtern, gerade wieder am Akanthusfries: so aber bleibt diese Frage offen, ebenso wie das höchst interessante Problem der stilistisch und qualitativ abweichenden Ranke von Abb. 106 und 107, — vom Verf. wohl bemerkt, aber in ihrer Besonderheit nicht geklärt. Vielleicht aber könnte gerade eine solche Andersartigkeit für den Werkstattzusammenhang mit Antiochia aufschlußreich sein.

Auch dem Kapitel über die „Thematik der Bodenmosaiken in früh-

christlicher Zeit“ entnimmt Verf. Argumente für seine Frühdatierung. Es ist gewiß richtig, die historische Stellung der Mosaiken von Misis-Mopsuestia auch von ihrem bildsymbolischen Verständnis abhängig zu machen. Doch möchte scheinen, daß die figurenlose Symbolik der Arche Noah dabei allzusehr bedacht worden ist, dagegen allzuwenig das Vorhandensein des doch ebenfalls symbolisch zu verstehenden Samsonzyklus. Daß der Verfasser sein Eintreten für eine frühe Datierung der Mosaiken von Misis freilich keineswegs apodiktisch verstehen möchte, läßt sein eigener Hinweis erkennen: die in Mopsuestia freigewordene Gruppe von Mosaizisten sei möglicherweise von Bischof Theodor an den ihm eng verbundenen Kaiser Theodosius II. (408—450) empfohlen worden, in dessen Dienst sie an den großen Jagdmosaiken des Kaiserpalastes mitgearbeitet haben könnte. Man fragt sich, wie dies mit einer Entstehung des Martyrions von Mopsuestia und seines Mosaikschmucks unter Bischof Auxentios (bis ca. 375) vertragen sollte. Rückte man so nicht doch am ehesten in die Nähe des von E. Kitzinger bzw. Th. Kraus gegebenen zeitlichen Ansatzes?

Im gleichen Abschnitt über die „Thematik“ vermißt man vor allem die Prüfung einiger ikonographischer Fragen: Was bedeutet z. B. Arche Noah im westlichen Teil des Gotteshauses, mit dem wohldurchdachten, kompliziert geführten Akanthusrankenfries mit Tieren, der auch die kreuzförmig angeordneten schmalrechteckigen Felder mit „Kultgeräten“ einschließt? Was bedeuten diese Einzelsymbole (vgl. z. B. zum Motiv des „Vogels im Käfig“: Ø. Hjort in: Cah. Archéol. 18 [1968] p. 21 ff.)? Was mag dieser „Bildgruppe“ im Ostteil des Mittelschiffes entsprochen haben? Sind die großen Ornamentfelder im Südschiff und in der Südhälfte des Nordschiffs bloße Ornamente oder bieten sie sich einer „ikonographischen“ Interpretation an? Wenn auch zur Erforschung unfürlicher Dekors erst wenige Versuche vorliegen: die Frage wäre doch zu stellen gewesen. Was bedeutet schließlich der Samsonzyklus an seinem Ort, wie auch verträgt er sich mit der Annahme des Verfassers, das Gotteshaus sei den drei Märtyrern Tarachos, Protos und Andronikos gewidmet? Ist vielleicht doch Niketas Gota der christliche Held, der sich im Samsonzyklus spiegelt? Zu all diesen Fragen fehlen bisher weiterführende Überlegungen und Hinweise.

Trotz der Zufügung einiger Beispiele heidnischer Mosaiken in Kilikien, die dann im kommenden zweiten Band des Werkes ausführlich behandelt werden sollen, bleibt das hier angezeigte Buch eine Monographie über die bedeutungsvollen Funde von Misis-Mopsuestia. Autor, Verlag und Mäzenen gebührt Dank für die vorzügliche Präsentation des Materials. Das Buch ist ein bleibendes Denkmal des glücklichen Fundes und seiner energischen Sicherung, für die Wissenschaft zugleich ein Ansporn zur weiteren Erforschung der frühchristlichen Mosaikkunst im Umkreis von Antiochia.

Victor H. Elbern

FRANZ MACHILEK: *Ludolf von Sagan und seine Stellung in der Auseinandersetzung um Konziliarismus und Hussitismus*. — München: Robert Lerche 1967. VII und 256 Seiten. = Wissenschaftliche Materialien und Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der Böhmisches Länder, hrsg. vom Collegium Carolinum und der Historischen Kommission der Sudetenländer, Heft 8.

Ludolf von Sagan nimmt in der Geistesgeschichte des 15. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle ein. Durch seine Predigt vor dem Pisaner Konzil 1409, besonders durch seine Schriften über das Große Abendländische Schisma ist er den Historikern seit langem bekannt. Erstaunlicherweise jedoch besaßen wir bisher keine zusammenfassende Darstellung über Leben und Werk von Ludolf. Diesen Mangel hat Franz Machilek in der vorliegenden Arbeit behoben. Er schildert den geistesgeschichtlichen Standpunkt Ludolfs, seine Herkunft, seine Studien in Prag und seinen Eintritt in das Stift der Augustinerchorherren zu Sagan. Sein dortiges Wirken als Abt findet eine eingehende Würdigung.

In einem zweiten Teil werden wir mit den Aussagen Ludolfs über das Große Abendländische Schisma und über die Konzilien von Pisa und Konstanz vertraut gemacht. Nach einer kurzen Einführung in die Anfänge des Schismas weist Machilek darauf hin, es sei nur allzu begreiflich, daß die Zeitgenossen über die Hintergründe und die inneren Zusammenhänge des Schismas nicht informiert sein konnten. Die einander sich schroff widersprechenden Darstellungen der Ereignisse hätten das Ihre dazu getan, die letzte Sicherheit in dieser Frage zu verwischen. Mit Hinweis auf das Werk von Olderico Přerovsky, *L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello scisma d'occidente*. (Rom 1960) und die Urteile von Karl August Fink und August Franzen stellt er fest, daß es der neueren Geschichtsforschung noch nicht möglich gewesen sei, die Frage der Rechtmäßigkeit Urbans VI. restlos aufzuhellen. Die Wahl sei weder absolut gültig noch absolut ungültig gewesen. Die Zeitgenossen, selbst die engsten Teilnehmer an den Ereignissen, hätten sich in einer *ignorantia invincibilis* befunden.

Eine eingehende Darstellung widmet der Verfasser der Frage, wie Ludolf von Sagan zur Konzilsberufung stand. Darüber gibt uns sein „Soliloquium schismaticum“ Aufschluß, ein Werk, das vor dem Zusammen-treten des Frankfurter Fürstentages im Januar 1409 entstand. Ludolf hat es wohl um die Jahreswende von 1408 auf 1409 voller Zuversicht niedergeschrieben, daß das Schisma bald beendet sein werde. Wie schon der Titel des Werkes besagt, war es nicht zur Veröffentlichung, sondern zur eigenen Information bestimmt. Einen breiten Raum nimmt im „Soliloquium“ die Frage ein, auf welche Weise das Schisma behoben werden könnte und wer das Recht der Konzilsberufung habe. Im Regelfall besaß der Papst das Berufungsrecht. Wer aber hatte das Konzil im Falle des Schismas einzuberufen? Die allgemeine Kirche, die Kardinäle, der Kaiser?

Ludolf bezeichnet Papst Gregor XII. als Förderer des Schismas und damit als Häretiker. Eingehend kommentiert er die *Distinctio* 40 c.

Si papa des Decretum Gratiani. Die Simonie setzt Ludolf der Häresie gleich. Wenn die Simonie öffentlich und der Papst unbelehrbar sei, könne der Papst zurechtgewiesen, angeklagt und abgesetzt werden.

Ludolf hat die damals zur Diskussion stehenden zentralen Fragen eingehend und gründlich erörtert. In seiner Beweisführung bringt er zwar keine neuen Gründe, imponiert aber durch die Fülle der angeführten Argumente. In der Herstellung der Einheit der Kirche sieht er letztlich ein Werk, daß um der Liebe willen zum Wohl und Nutzen der Gesamtkirche unverzüglich zu Ende geführt werden müsse.

Die Entscheidungen des Pisaner Konzils hat Ludolf entschieden bejaht und vor der Breslauer Diözesansynode vom 16. Oktober 1410 und in seinem „Tractatus de longo schismate“ (1417/18) begründet.

In einem letzten Kapitel behandelt Machilek die Urteile Ludolfs über die Luxemburger in Böhmen, über den Hussitismus und über die Reaktion der Kirche auf die Vier Prager Artikel in den Jahren 1420 bis 1424.

In einem Anhang stellt Machilek in dankenswerterweise die Überlieferung der Werke Ludolfs zusammen und weist 21 Werke (mit Angaben der vorhandenen Handschriften und Drucke) nach. Auf eine Untersuchung der exegetischen und rein homiletischen Werke Ludolfs hat er bewußt verzichtet. Aber auch in dieser Beschränkung zeigt die Untersuchung von Machilek die Bedeutung des Abtes von Sagan, der zwar nicht zu den führenden Theologen und Kanonisten zur Zeit des Pisaner und des Konstanzer Konzils gehörte, der aber ein Zeugnis gibt von dem Ringen um die Einheit der Kirche im frühen 15. Jahrhundert.

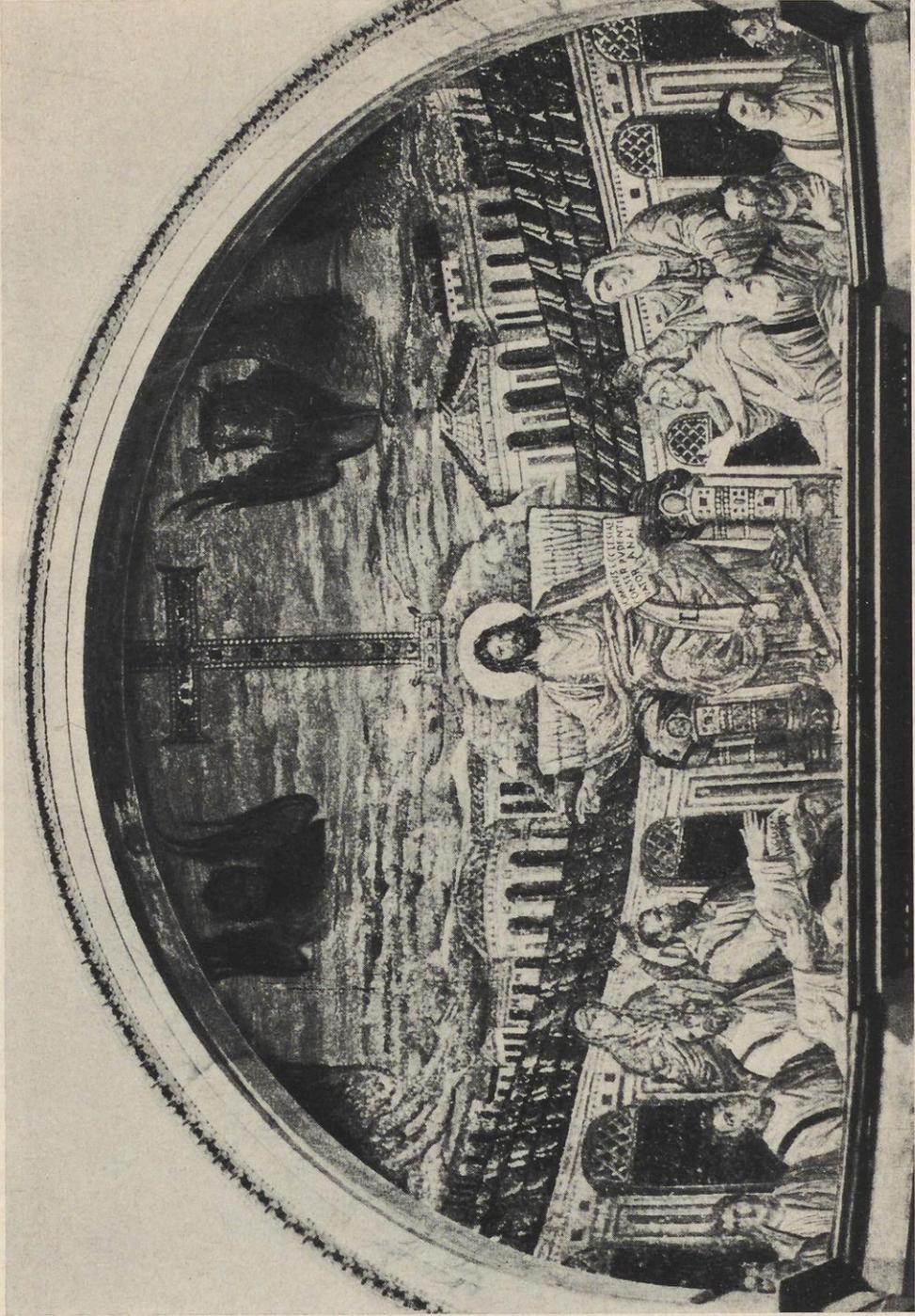
Machilek hat mit großem Fleiß die Quellen und die Literatur über Ludolf verarbeitet. Besonders hervorzuheben ist die Verwertung neuester tschechischer Literatur. Die Werke von Johannes Gerson sollte man jedoch heute nicht mehr nach der Edition von L. E. Du Pin von 1706, sondern nach der Neuausgabe von P. Glorieux, J. Gerson, Oeuvres complètes (Paris 1960) zitieren. Die Octo quaestiones von Wilhelm von Ockham wären heute nicht mehr nach M. Goldast (1614), sondern nach der Ausgabe: Opera politica I ed. J. Sikes (Manchester 1940) anzuführen. Für das Zitat auf Seite 84 fehlt die Quellenangabe. Sie lautet: K. A. Fink, Zur Beurteilung des Großen Abendländischen Schismas, in: ZKG 73 (1962) 338. Die Aufsätze von Harald Zimmermann über die Papstabsetzungen sind inzwischen gesammelt erschienen: Die Papstabsetzungen des Mittelalters (Köln 1968).

Die Arbeit von Machilek macht die Größe und die Grenzen des Abtes Ludolf von Sagan deutlich. Sie ist die erste zusammenfassende Darstellung seines Lebens und Wirkens und bedeutet eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis der Ansichten der Theologen und Kanonisten über die Beendigung des Schismas und über das Verhältnis von Papst und Konzil zur Zeit der Reformkonzilien.

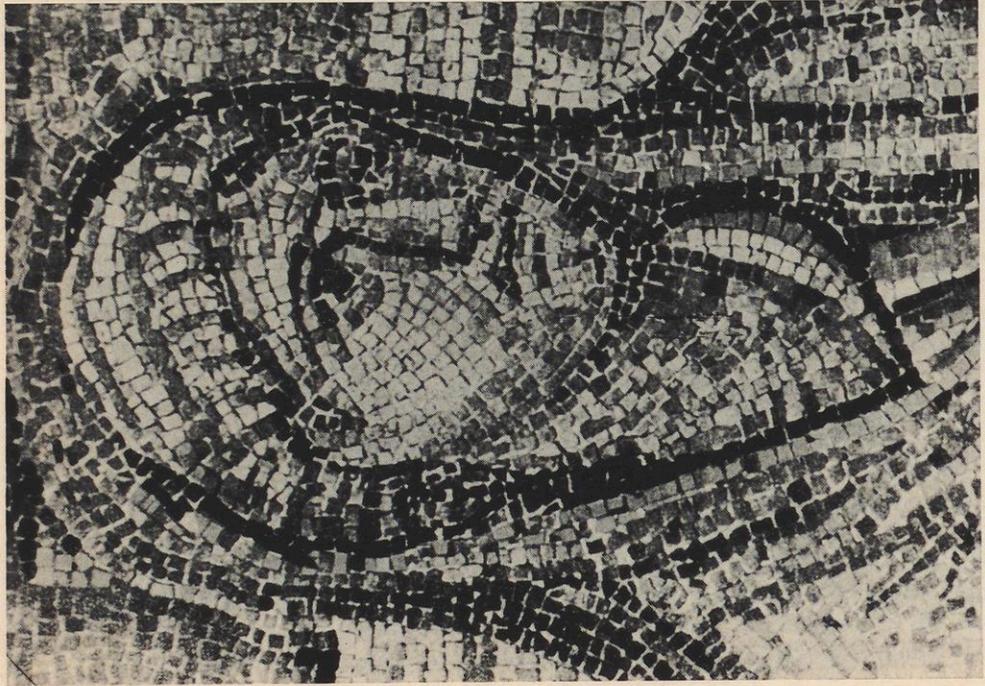
Remigius Bäumer

Eingesandte Bücher

- A. d. Zumkeller, Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstiftes Würzburg 18, 1 (1966) 18, 2 (1967).
- J. W. Frank, Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 = Archiv für österreichische Geschichte 127 (1968).
- Victor Hahn, Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente (Münster 1969).
- Klaus Ganzer, Papsttum und Bistumsbesetzung in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Reservationen = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht (Böhlau, Graz 1968).
- Ursula Hagedorn, Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob III = Papyrologische Texte und Abhandlungen 3 (Habelt, Bonn 1968).
- Michael Gronewald, Didymos der Blinde. Psalmenkommentar II. = Papyrologische Texte und Abhandlungen 4 (Habelt, Bonn 1968).
- Angelo Geissen, Der Septuaginta-Text des Buches Daniel sowie Esther = Papyrologische Texte und Abhandlungen 5 (Habelt, Bonn 1968).
- Michael Gronewald, Didymos der Blinde. Psalmenkommentar IV = Papyrologische Texte und Abhandlungen 6 (Habelt, Bonn 1969).
- Louis Doutreleau, Adolphe Gerché und Michael Gronewald, Didymos der Blinde. Psalmenkommentar I = Papyrologische Texte und Abhandlungen 7 (Habelt, Bonn 1969).
- Wendelin Kellner, Libertas und Christogramm. Motivgeschichtliche Untersuchung zur Münzprägung des Kaisers Magnentius (Braun, Karlsruhe 1968).
- James A. Mohler SJ. The Beginning of Eternal Life. The Dynamic Faith of Thomas Aquinas, Origins and Interpretation. (Philosophical Library New York 1965).
- Dagobert David Runes, Der Jude und das Kreuz. Deutsch von Annette Richter (Ner-Tamid-Verlag Fürth, Erlangen 1969).
- Margot Schmidt, Richard von St. Viktor. Über die Gewalt der Liebe. Ihre 4 Stufen = Münchener Universitäts-Schriften. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 8 (1969).
- Karl Amon, Die Bischöfe von Graz — Seckau 1218—1968 mit Beiträgen von Karl Amon, Dieter Cwienk, Karl Klaininger, Elisabeth Kovács, Agid Leopold, Maximilian Liebmann, Andreas Posch, Fritz Posch, Benno Roth, Brigitte Selenko-Schefzek (Verlag Styria, Graz 1969).



S. Pudenziana, Rom, Apsismosaik. Entnommen: W. F. Volbach,
Frühchristliche Kunst (München 1958) Taf. 150



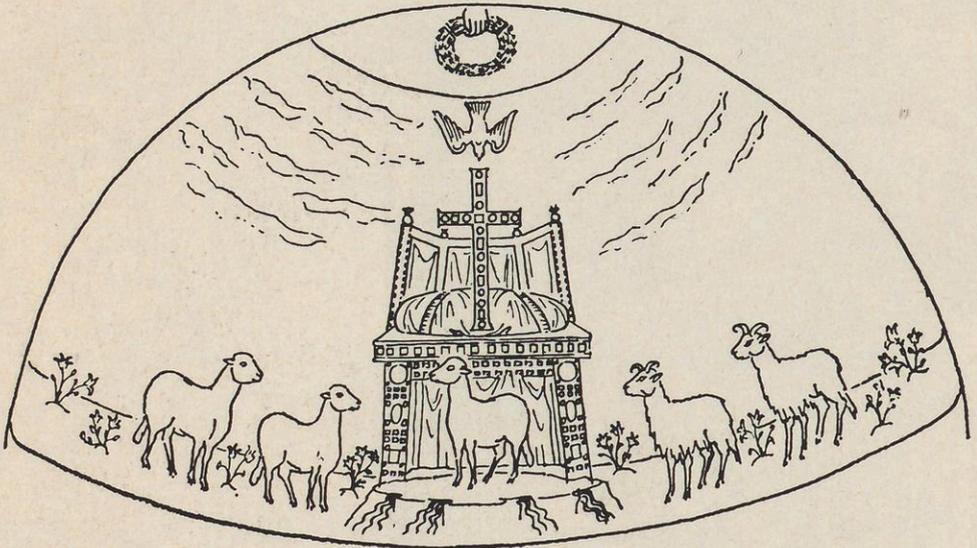
a) S. Pudentiana, Rom, Apsismosaik
Ausschnitt



b) S. Pudentiana, Rom, Apsismosaik
Ausschnitt



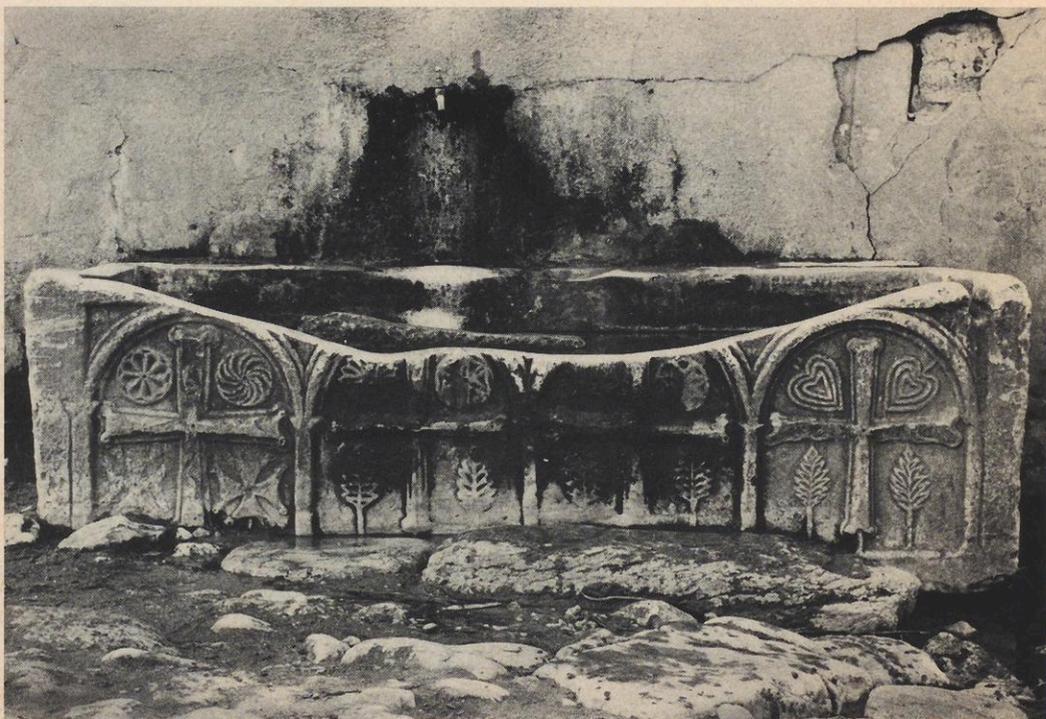
a) Cimitero dei Giordani, Sacellum quartum, Eingangsbogen. Entnommen:
E. Josi, Le pitture rinvenute nel cimitero dei Giordani = RivAC 5 (1928) S. 195,
Fig. 19



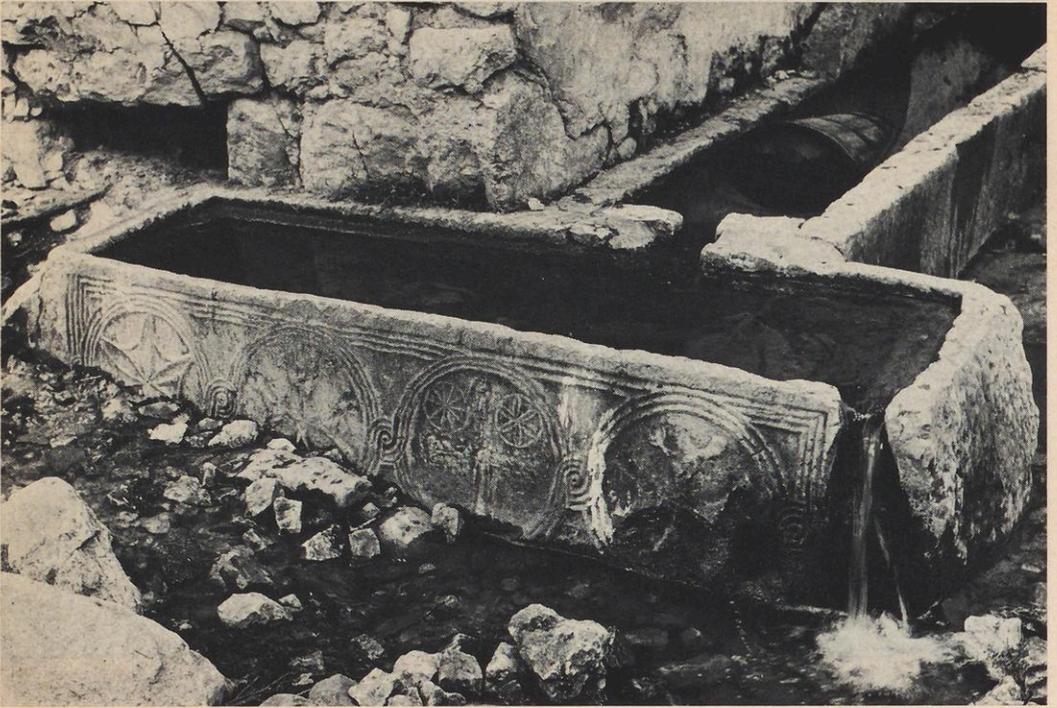
b) Basilika von Fundi, Rekonstruktion des Apsisprogramms. Entnommen:
Ch. Ihm (a. a. O., S. 81, Fig. 17)



a) Athen, Sarkophag beim Turm der Winde. Inst. Neg. R 2297



b) Saray/Thrakien, Sarkophag. Inst. Neg. R 2220



a) Sarmaşık Köyü (Bilecik), Sarkophag. Photo: N. Asgari. Inst. Neg. R 2544



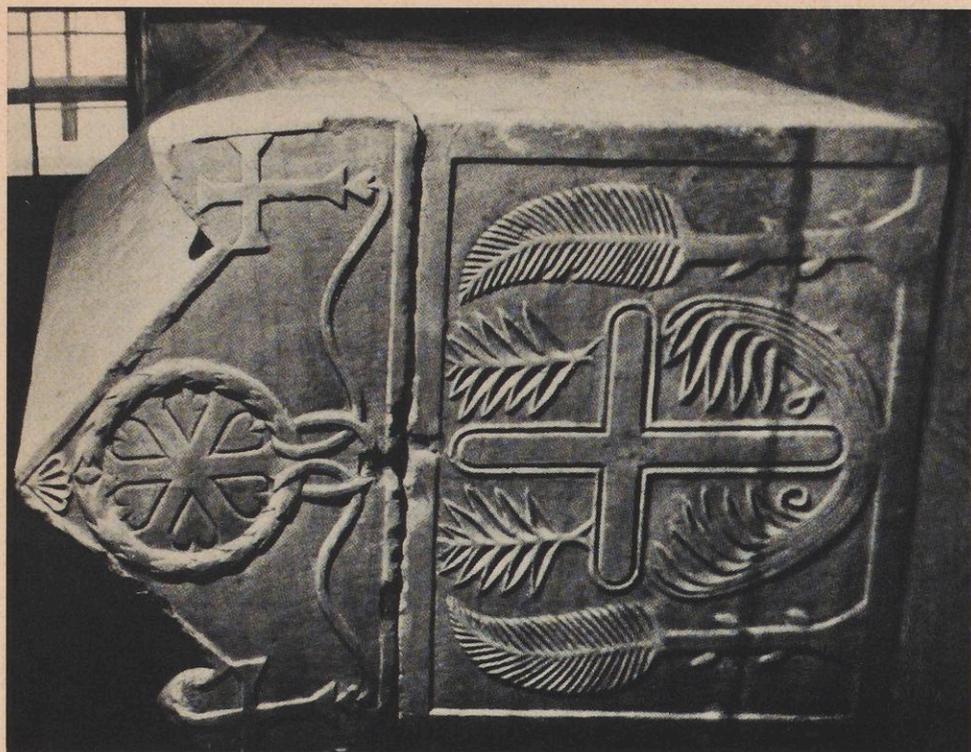
b) Sofia, Archäologisches Museum. Sarkophagfront



a) Antalya, Museum, Fragment einer Marmorplatte. Photo: U. Peschlow



b) Makrinitza (Volos), Platte an Ostwand der Kirche. Inst. Neg. R 2598



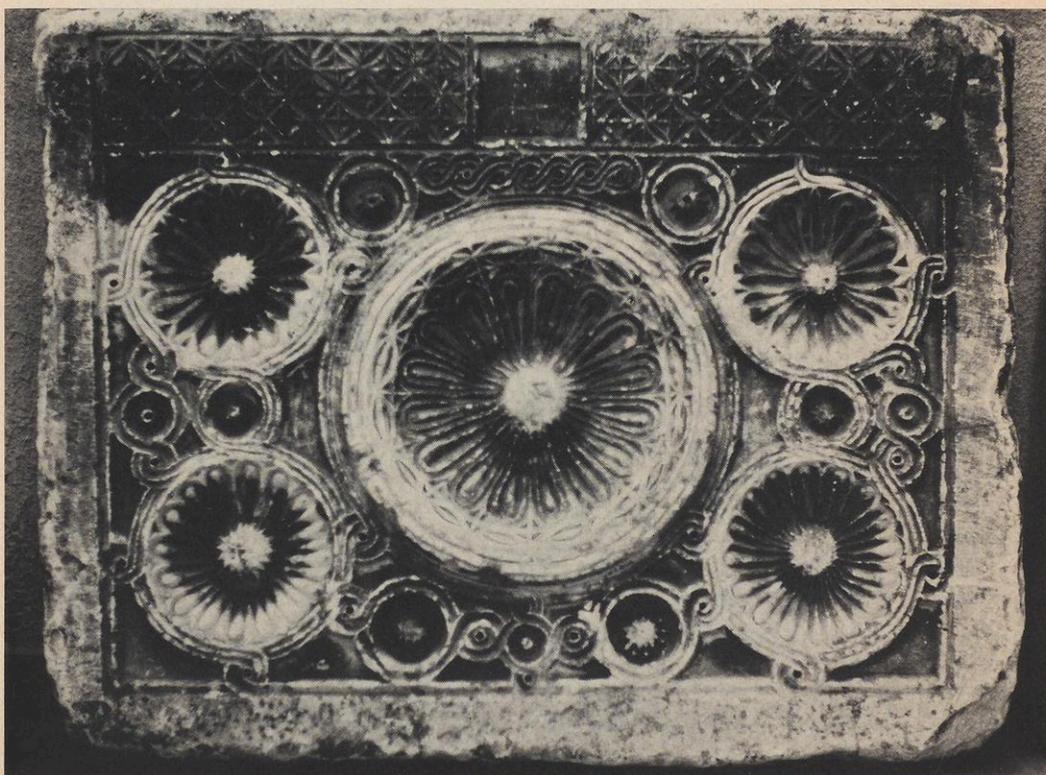
b) Kiev, Sophienkirche, Nebenseite des Jaroslav-Sarkophags.
Nach Powstenko



a) Kiev, Sophienkirche, Sarkophag des Jaroslav. Nach Powstenko



a) Kiev, Sophienkirche, Rückseite des Deckels vom Jaroslav-Sarkophag.
Nach Powstenko



b) Yalvaç, Museum, Marmorplatte. Inst. Neg. R 1874



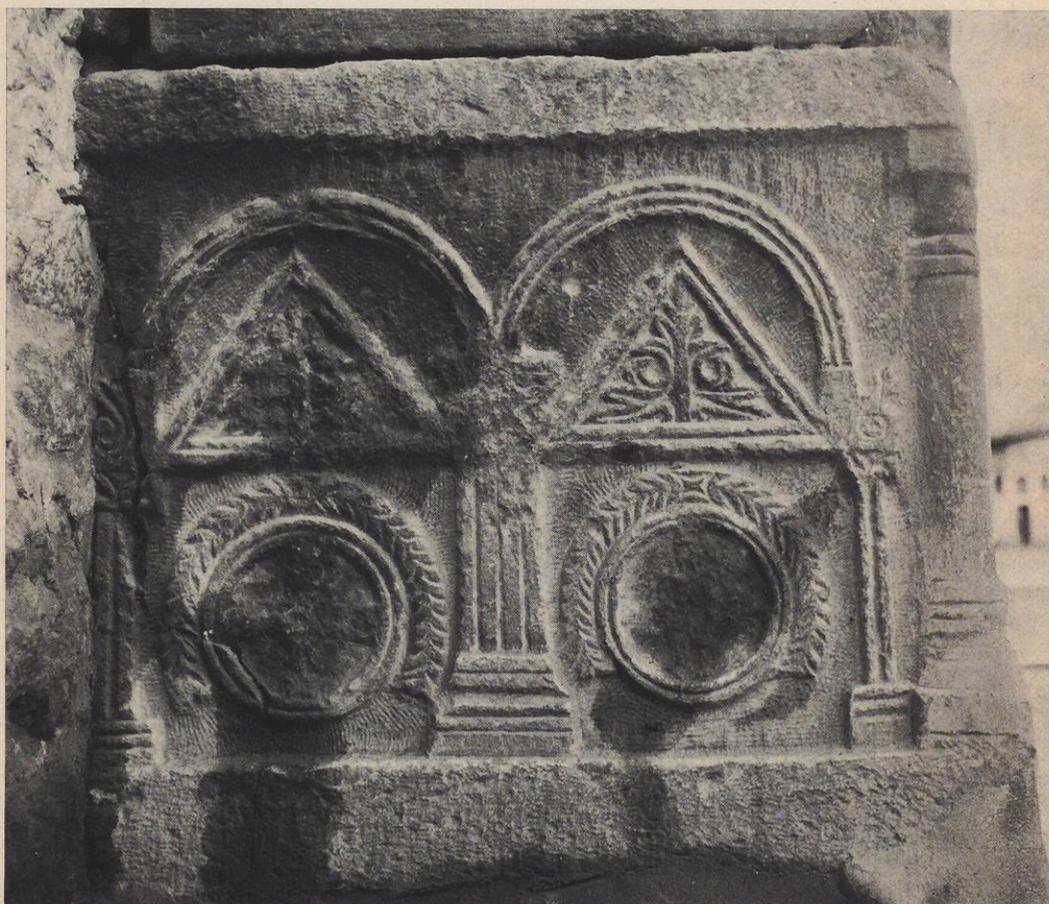
a) Athen, Kleine Metropolis, Südwand. Inst. Neg. R 2281



b) Ephesos, Sarkophagfront bei der Johanneskirche. Inst. Neg. R 2765



a) Konya, Sahib-Ata-Moschee, Sarkophag. Inst. Neg. R 2787



b) Konya, Sahib-Ata-Moschee, Nebenseite des Sarkophages. Inst. Neg. R 2791



a) Hosios Lukas, Anastasis



b) Gebze / Bithynien, Sarkophag. Inst. Neg. R 2016



c) Silivri / Thrakien, Sarkophagdeckel. Inst. Neg. R 2210



Istanbul, Wasserbecken im Vorhof der Şehzade-Moschee. Inst. Neg. R 1830



Istanbul, Archäologisches Museum, Sarkophag Inv. 2731. Inst. Neg. 64—584

200

X p̄ epacus onimin
 Aie michaēl eyre ypenumon
 Aie gabriel eyre yphumon
 Aie naphahel eyre yphumon
 Aia maria eyre yphumon
 Aie p̄t̄re eyre yphumon
 Aie p̄t̄re eyre yphumon. pat.
 Pantas yales eyraste yphumon
 leos s̄huce p̄ise ymas cyrie
 leos s̄huce lutpose ymas cyrie
 Apopantes cacu lutnose ymas cyrie
 diacus taunusa lutpose ymas cyrie
 Amant̄huluse papaca lum̄h̄i sp̄acus onimin
 Inazunin dosisse papaca lum̄h̄i
 epacus onimin. & onimin.
 ygie t̄rcheuse panaca lum̄h̄i sp̄acus
 Moannos t̄rcheu oshipontan amant̄qasai.
 Cosmu eleison imas, n̄guc̄a s̄n̄d̄oq̄u.
 N̄ic̄ incipit pat̄ nost̄ In̄h̄i
F dephumon oym̄s upanis agius



a) Bronzeportal der Basilica San Paolo fuori le mura, Rom, rechte Hälfte, aus: La Porta bizantina di San Paolo (Roma 1967) Abb. 8



b) Bronzeportal der Basilica Sab Paolo fuori le mura, Rom, vollständig, aus: Porta bizantina di San Paolo (Roma 1967) Abb. 8

10. Sep. 1971

22. FEB. 1972

17. MAI 1977

25. OKT. 1977

28. Jan. 1980

19. OKT. 1981

11. MRZ 1982

18. MAI 1982

27. MAI 1982

10. SEP. 1982

